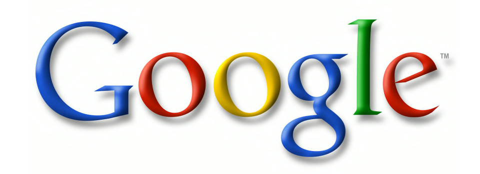
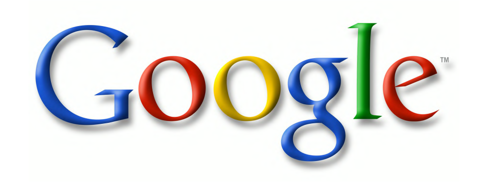
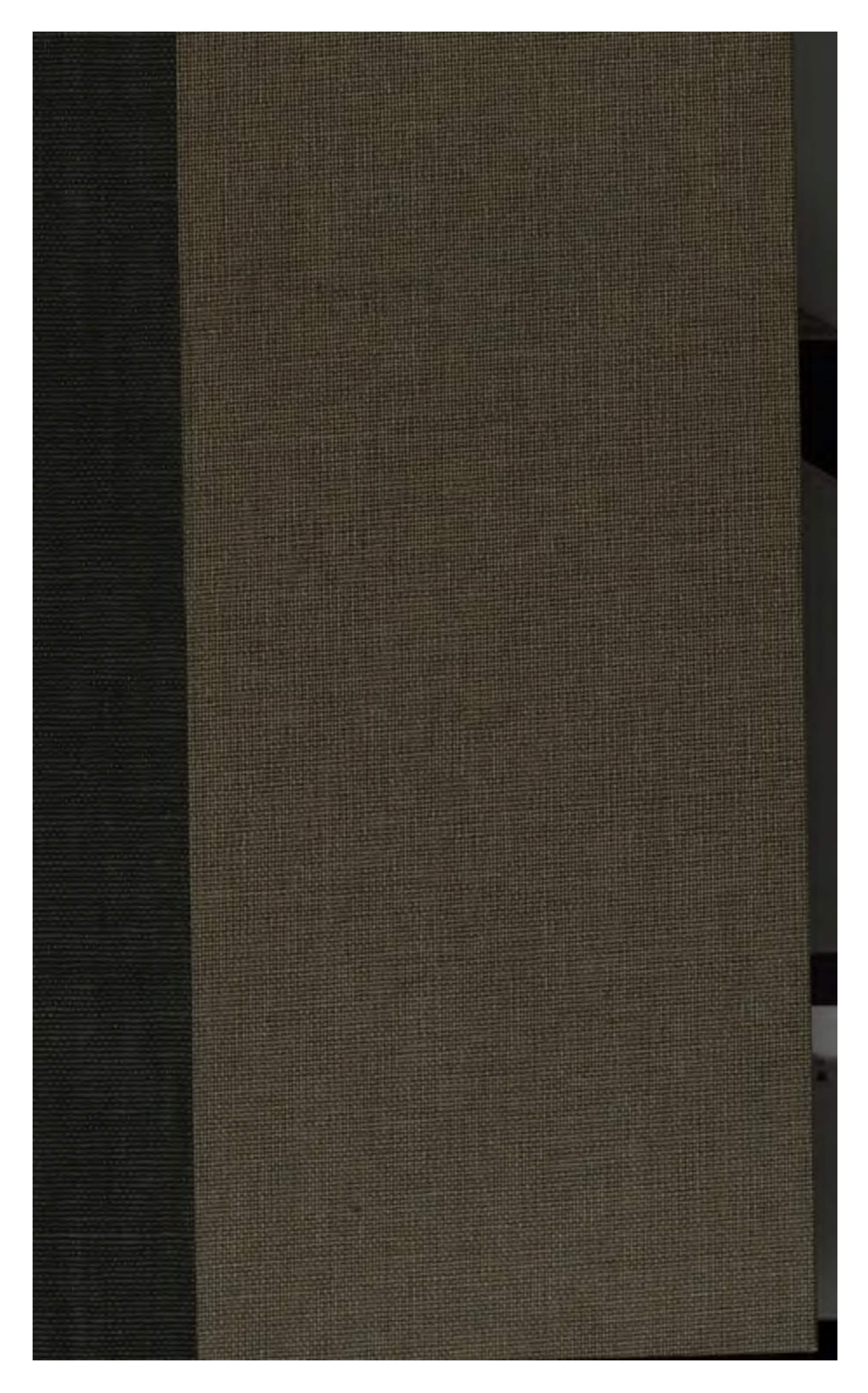



Google







MYTHOLOGIE

DE LA

GRÈCE ANTIQUE

Paris. — Charles Unsinger, imprimeur, 83, rue du Bac.



Imp. E. Dufrénoy

IV _ APOTHÉOSE D'HÉRACLÈS.

MYTHOLOGIE

DE LA

GRÈCE ANTIQUE

Paul PAR

P. DECHARME

DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE NANCY

—

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE ET PAR L'ASSOCIATION POUR L'ENCOURAGEMENT DES ÉTUDES GRECQUES

SECONDE ÉDITION, REVUE ET CORRIGÉE



PARIS

GARNIER FRÈRES LIBRAIRES-ÉDITEURS

6, RUE DES SAINTS-PÈRES

—

1886

Constantius fund.

A

M. EGGER

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR D'ÉLOQUENCE GRECQUE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

AVANT-PROPOS

L'ouvrage que nous soumettons au public et à nos collègues de l'Université n'a pas la prétention de faire oublier les savants travaux dont la mythologie grecque a été l'objet en France, surtout de la part de MM. Guigniaut et Alfred Maury. Chacun sait combien d'observations exactes, d'idées ingénieuses, de rapprochements intéressants se trouvent contenus dans les notes et dans les dissertations dont M. Guigniaut et ses collaborateurs ont accompagné la traduction de la *Symbolique* du docteur Creuzer. Mais la science des religions ayant fait, depuis trente ans, d'incontestables progrès, cette œuvre importante, qui restera toujours un monument de remarquable érudition, peut paraître aujourd'hui arriérée sur plus d'un point. La plupart des erreurs qu'elle renferme ont déjà été rectifiées, il est vrai, par M. Maury, dans son livre sur les *Religions de la Grèce antique;* livre substantiel, riche de faits, et qu'on ne cessera de consulter avec profit. Mais ce savant s'est proposé un dessein un peu différent du nôtre. Le second et le troisième volumes de son ouvrage sont consacrés, l'un aux institutions religieuses de la Grèce, l'autre à l'étude de l'influence que les cultes étrangers et la philosophie ont exercée sur les croyances populaires des Hellènes. Le premier volume

seul est une Mythologie proprement dite : encore M. Maury s'est-il borné à y retracer, à grands traits, un tableau général des religions de la Grèce, aux différentes époques de son histoire. Un exposé complet, détaillé des légendes des dieux et des héros n'entrait pas dans son plan.

L'étude de ces légendes a été, au contraire, notre principal objet. Nous avons essayé d'en faire l'histoire, en remontant, autant que possible, à leurs formes grecques les plus anciennes, pour en indiquer les variantes et pour noter les modifications qu'elles ont subies dans le cours du temps. En composant ce travail, nous avons surtout songé à offrir aux amis de l'antiquité grecque un secours utile pour l'étude des textes, de ceux des poètes en particulier, où la mythologie tient une si large place.

Il nous a paru, en même temps, que nous ne pouvions laisser ignorer à nos lecteurs les interprétations diverses qui, dans ces derniers temps, ont essayé de rendre compte des fables grecques et d'en expliquer l'origine. Nous sommes de ceux qui pensent que la plupart des fictions mythologiques de la Grèce ont eu jadis un sens, qu'elles recouvrent une véritable poésie de la nature, dont le secret se dérobe souvent, mais peut quelquefois se laisser pénétrer. On trouvera donc ici, à côté de l'exposé des faits, certaines tentatives d'interprétation. Les personnes versées dans la mythologie comparée estimeront sans doute que nous sommes trop timide. Celles qui sont étrangères à cet ordre d'études, et les esprits rigoureux qui n'admettent aucune assertion qui ne soit appuyée de preuves indiscutables, nous accuseront de témérité. On rencontrera certainement dans ce livre plus d'une hypothèse qui prête à la critique. Mais les hypothèses peuvent-elles être complètement écartées d'une science comme la science mythologique qui, par sa nature même, ne saurait prétendre à une précision mathématique?

Bien que nous nous soyons imposé le devoir de toujours recourir aux sources, nous nous plaisons à reconnaître ce que nous devons à nos devanciers, et particulièrement aux

travaux de Gerhard, de Welcker et de Preller. La *Mythologie grecque* de ce dernier surtout, si justement estimée, méritait, à certains égards, de nous servir de modèle. Aux renvois fréquents que nous faisons à cet ouvrage, on reconnaîtra que, si nous nous sommes séparé de son auteur sur un assez grand nombre de points, souvent aussi nous sommes entré dans ses vues. Pour ce qui concerne les interprétations, les travaux de MM. Bréal et Baudry en France, de MM. Max Müller et Cox en Angleterre, de MM. Kuhn, Schwartz et Mannhardt en Allemagne, nous ont été du plus grand secours.

En mythologie, l'étude des monuments figurés a une importance qui n'échappe à personne. Nous avons donc souvent appelé l'archéologie à notre aide. Le texte de cet ouvrage est, en outre, accompagné de figures d'après l'antique. Il est bien évident qu'on ne pouvait songer à enfermer dans les limites d'un seul volume à la fois une mythologie de faits et une mythologie d'art. Les figures sont donc avant tout destinées à éclairer le texte et à le compléter. Les monuments qu'elles reproduisent sont, la plupart, depuis longtemps connus : ils n'apprendront rien aux archéologues. Mais, pour le public plus étendu auquel nous nous adressons, ces représentations ne seront peut-être pas sans utilité.

Qu'il nous soit permis, en terminant, d'exprimer notre reconnaissance à un maître éminent qui a bien voulu nous aider de ses encouragements et de ses conseils. Plusieurs pages de ce livre doivent au goût délicat de M. Egger, à sa vaste et sûre érudition d'être moins imparfaites qu'elles n'étaient d'abord. Si l'ouvrage tout entier avait pu être soumis à une telle critique, il inspirerait certainement plus de confiance.

Nancy, 30 octobre 1878.

La faveur qui a accueilli cet ouvrage, en France et à l'étranger, nous faisait un devoir de l'améliorer.

Dans cette seconde édition, plusieurs interprétations, d'un caractère conjectural, ont été supprimées ou atténuées. Le chapitre relatif à Hermès a été entièrement refondu. D'autres chapitres ont subi des remaniements moins importants. Il est peu de pages enfin, surtout dans les trois premiers livres, où il n'ait été fait quelque correction de détail.

Nous remercions les critiques qui ont bien voulu nous aider dans cette tâche.

15 février 1884.

INTRODUCTION

I

Les fables dont se compose la mythologie grecque sont, pour beaucoup d'esprits, un sujet d'étonnement. Dépouillées de leur charme poétique, considérées uniquement dans ce qu'elles nous racontent des dieux, elles paraissent souvent des imaginations d'une singulière extravagance ou d'une révoltante immoralité. Le génie hellénique, ce génie qui, partout ailleurs, a eu la vue si nette et si juste, dans le domaine des idées religieuses, semble avoir été le jouet d'illusions folles. Il ne prête pas seulement à la divinité la figure de l'homme, ses passions et ses faiblesses. Des crimes que toute morale réprouve, le meurtre, l'adultère, l'inceste sont attribués en Grèce aux plus grands des dieux. Étrange aberration, qui déconcerte tout d'abord. Quelques personnes, il est vrai, croient avoir trouvé la solution de cette difficulté. A les entendre, la triste plaie de la mythologie ne vaut pas la peine d'être sondée; elle ne peut inspirer que le dégoût et faire prendre en pitié l'aveuglement où est resté plongé, quant à la religion, un peuple éclairé en tout le reste, mais qui a eu le malheur de vivre avant les bienfaits d'une révélation divine. Une telle explication est-elle de nature à satisfaire la critique? Nous ne le pensons pas. On sait, en effet, qu'en dépit de la mythologie, qui souvent rabaisse et déshonore la divinité, le sentiment religieux n'a jamais manqué à la Grèce, qu'il a éclaté chez elle spontanément, avant la naissance de toute philosophie [1]. Dès les temps homériques, les mêmes

1. Le développement de ce dernier point de vue est, on le sait, l'objet spécial d'un livre de M. Louis Ménard, qui a pour titre : *La Morale avant les philo-*

Grecs qui prenaient plaisir à écouter le récit des amours illégitimes de Jupiter, concevaient ce dieu non seulement comme un dieu suprême, maître tout-puissant du monde, mais comme le père de la race humaine sur laquelle il a sans cesse l'œil ouvert, comme un dieu juste qui tour à tour récompense et châtie, dispensateur souverain des biens et des maux de la vie, de qui l'homme attend toutes choses ici-bas, et qu'il essaye de fléchir par l'humilité et par la prière. « L'œil de Zeus, disait plus tard Hésiode, voit tout, connaît tout. » Et combien de fois, dans la poésie grecque, ne trouve-t-on pas exprimé le sentiment de la faiblesse de l'homme et de la dépendance où il est à l'égard d'une puissance supérieure, protectrice et vengeresse des lois divines de la morale! Quand les Grecs cessent de parler la langue mythologique, leur conception de la divinité ne diffère pas essentiellement de la nôtre. Chez eux, la mythologie et la religion, bien qu'elles aient vécu ensemble, sont, en réalité, deux choses distinctes, souvent contradictoires, et qui doivent être considérées séparément.

Cette mythologie, distinguée du sentiment religieux [1], est une des questions les plus complexes que présente l'étude de l'antiquité. Il est évident que les fables qui en sont la trame n'ont point été inventées par les poètes pour l'amusement de la foule. On ne saurait concevoir que des hommes appartenant à une race sensée, intelligente entre toutes, aient ainsi déraisonné, de parti pris, en parlant de leurs dieux. Ces fictions qui nous étonnent, que les Grecs homériques répétaient déjà sans les comprendre, ont dû avoir leur source antique dans l'imagination populaire, et être douées, à leur naissance, d'une signification raisonnable. C'est à ces lointaines origines où se dérobent le sens et la portée des mythes que la critique essaye de remonter aujourd'hui; c'est leur histoire qu'elle prétend reconstruire.

Le problème n'est pas nouveau. Il s'était posé pour les Grecs, dès le premier éveil de la pensée philosophique. Depuis le jour où Xénophane avait déclaré que « Dieu est un, le plus grand de tous les êtres, ne ressemblant aux hommes ni quant à la forme, ni quant à la pensée, » les croyances naïves des premiers âges avaient été ébranlées dans quelques esprits. Ce n'était pas seulement Platon qui bannissait Homère de sa République pour avoir mal parlé des dieux. Les poètes eux-mêmes, qui trouvaient dans les aventures des dieux et des héros la plus

sophes. Voir aussi la remarquable étude de M. J. Girard sur le *Sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*. M. E. Havet, dans la première partie de son ouvrage sur les *Origines du Chistianisme*, a montré en outre, par des faits concluants, que plus d'une idée religieuse des modernes est un héritage de l'hellénisme.

1. M. Max Müller a fait ressortir très nettement cette distinction dans plusieurs pages de ses *Nouvelles leçons sur la science du langage*, t. II, p. 147 et suiv. de la traduction de MM. Georges Perrot et Harris.

riche matière de leurs chants, étaient souvent embarrassés de ce que les mythes contenaient d'absurde ou d'immoral. Pindare n'hésitait pas à faire un choix entre les traditions mythologiques et à rejeter celles qui pouvaient déshonorer la majesté divine[1]. Euripide traitait ces traditions de « misérables histoires de poètes[2] », et il affirmait que « si les dieux font quelque chose de mal, ce ne sont pas des dieux[3]. » Le bon sens naturel des Grecs se refusait à reconnaître dans les objets de leur adoration des dieux ivrognes, assassins ou adultères. Ils étaient donc amenés à révoquer en doute la véracité de quelques-unes des histoires divines dont une antiquité reculée leur avait légué l'héritage : ils devaient se demander quels avaient été les inventeurs de pareilles fables, et à quelle intention elles avaient été créées. De là à nier la réalité de la mythologie tout entière et à la considérer comme l'œuvre réfléchie et préméditée de certains esprits, il n'y avait pas loin. C'est, en effet, dans cette idée étroite que s'est enfermée la critique des Grecs.

Pour les uns, les mythes ne sont qu'une enveloppe qui recèle les trésors d'une science mystérieuse, et où les premiers philosophes ont caché leur connaissance des grandes lois du monde physique, leurs spéculations sur l'origine des choses. Le langage allégorique dont ils s'étaient servis jadis pour transmettre à leurs disciples le dépôt de leur science, cessant d'être interprété avec le temps, avait cessé d'être entendu ; on l'avait pris à la lettre. De là cette phraséologie mythologique dont on croyait trouver la clef en disant, soit avec Épicharme, que les dieux n'étaient en réalité que les vents, l'eau, la terre, le soleil, le feu et les astres[4] ; soit avec le philosophe Métrodore, que les aventures divines représentaient les différentes combinaisons des éléments au sein de la nature[5]. D'autres, considérant que la religion est le frein le plus puissant des passions humaines, s'imaginèrent que les fables qui parlaient de l'omnipotence des dieux et de la surveillance qu'ils exercent sur l'humanité avaient été forgées par les anciens sages, dans le dessein d'imprimer au vulgaire une terreur salutaire et de lui imposer une morale qui le rendît meilleur. Quant aux fables qui racontaient les faiblesses et les vices des dieux, elles étaient les inventions coupables de poètes pervers.

Un troisième système d'interprétation est celui qui porte le nom d'Evhémère. Ce philosophe chargé, dit-on, par Cassandre d'un

1. Voir surtout *Olymp.*, IX, 35 et suiv., éd. Dissen.

2. *Herc. fur.*, 1346, éd. G. Dindorf, ἀοιδῶν οἵδε δύστηνοι λόγοι.

3. *Belleroph.* frag. 23. Cf. *Iphigen. Taur.*, 387, où il refuse de croire au festin de Tantale, οὐδένα γὰρ οἶμαι δαιμόνων εἶναι κακόν.

4. Ap. Stob., *Floril.*, 91, 29.

5. Diog. Laert. II, 11. Tatien, *ad. Græc.*, 37. Les philosophes de l'école stoïcienne ont adopté, en général, cette méthode d'interprétation allégorique.

voyage d'exploration dans la mer Rouge et sur les côtes méridionales d'Asie, racontait que, dans sa navigation à travers l'Océan Indien, il avait abordé à l'île de Panchaïa, où il avait découvert des inscriptions qui contenaient une véritable révélation sur les dieux helléniques. D'après ces monuments, les êtres merveilleux que les Grecs adoraient n'étaient point des dieux, mais des princes, des guerriers ou des philosophes illustres qui, après leur mort, avaient reçu de la reconnaissance et de l'admiration de leurs semblables les honneurs divins. La mythologie ne devenait ainsi que le premier chapitre de l'histoire réelle de la Grèce[1].

Le système d'Evhémère, interprété à Rome par Ennius, et dont les apologistes chrétiens se firent une arme facile contre les croyances païennes, a trouvé, malgré sa fausseté évidente, des partisans jusque dans les temps modernes. Un ouvrage de mythologie, composé par l'abbé Banier au siècle dernier, ouvrage qui a joui longtemps d'un grand crédit, est tout entier consacré, comme l'indique son titre[2], à rechercher sous « les ornements de la fable », l'histoire des temps primitifs de la Grèce. C'est également à ce point de vue que se sont placés, un peu plus tard, des érudits distingués de l'école française : Clavier, Sainte-Croix, Raoul-Rochette. Aujourd'hui encore, en dépit des récentes conquêtes de la science mythologique, l'evhémérisme n'est pas mort[3]. Ceux-là même qui ne croient plus que Jupiter est né en Crète, ne peuvent se résigner à renoncer à l'existence historique d'Achille, fils de Thétis, ou d'Hélène, sœur des Dioscures. Toutes les fausses théories inventées par les Grecs pour expliquer l'origine de leur mythologie se sont d'ailleurs renouvelées chez les modernes. A l'époque de la Renaissance, Boccace, dans sa *Généalogie des dieux*, Gyraldi dans son *Histoire des dieux païens*, Noël Conti (Natalis Comes) dans sa *Mythologie* partent tous de ce principe que les dieux de la Grèce sont des personnifications savantes des forces de la nature, et leurs aventures des phénomènes physiques dont la description a été dérobée, à dessein, sous le voile de l'allégorie. Thèse reprise ensuite par Bacon dans son traité *de Sapientia veterum*, et qu'à la fin du siècle

1. Sur ce dernier point, voir l'ouvrage de M. de Block, *Evhémère, son livre et sa doctrine*, Mons et Bruxelles, H. Manceaux, 1876. — Nous nous bornons ici à de brèves indications. Pour trouver des renseignements complets sur la manière dont les Grecs ont compris et interprété leur mythologie, consulter surtout : Grote, *Histoire de la Grèce*, t. II, chap. II, p. 65-193 de la trad. de M. de Sadous.

2. *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire.*

3. Pour M. Moreau de Jonnès (*Les temps mythologiques, essai de restitution historique*, Paris, Didier, 1876) les dieux sont les ancêtres, les rois, deifiés par la vénération de leurs descendants. L'ouvrage de Em. Hoffmann, *Mythen aus der Wanderzeit der græko-italischen Stämme*, 1er Theil, *Kronos und Zeus* (Leipzig, Teubner, 1876), aboutit à des résultats différents, mais est conçu dans le même esprit.

dernier, Dupuis, dans son livre, d'une érudition si solide d'ailleurs, sur l'*Origine des Cultes,* devait pousser jusqu'à l'absurde, en prétendant retrouver, sous la mythologie du paganisme, toute une science astronomique.

A ces erreurs antiques devait s'ajouter une erreur nouvelle, née de l'étude de la Bible. L'orientaliste Bochart, qui dérivait les mots grecs de racines hébraïques, était conséquent avec lui-même quand il apercevait des rapports entre la mythologie d'Homère et les traditions de l'Ancien Testament, et quand il arrivait à cette découverte que Noé se cache sous les traits de Saturne, tandis que les trois fils du patriarche ont pris, chez les Grecs, la figure de Jupiter, de Neptune et de Pluton[1]. L'auteur de la *Théologie païenne et Physiologie chrétienne*[2], Vossius, établissait entre les dieux d'Homère et les personnages bibliques des rapprochements non moins surprenants. Huet, le savant évêque d'Avranches, essayant de prouver, dans sa *Demonstratio evangelica,* que tous les bons éléments de la théologie païenne sont empruntés à Moïse, affirmait sérieusement que le législateur hébreu était le prototype de la plupart des dieux du monde ancien : personnage aux mille formes et aux mille noms, qui, en Grèce, s'identifiait indifféremment avec Apollon ou avec Vulcain, avec Adonis ou avec Priape[3], de même que les déesses de l'Olympe dérivaient toutes de Miriam, sœur de Moïse, ou de Zippora, son épouse. Ces imaginations du pieux évêque, qui nous font sourire aujourd'hui, trouvèrent en leur temps une certaine créance. Parmi les érudits voués alors à l'étude de l'antiquité, quelques-uns, dominés par leurs préoccupations de théologie chrétienne, ne pouvaient consentir à faire honneur aux forces naturelles de l'esprit humain de ce que la morale des Grecs contient de bon et leur religion de raisonnable. Comme, à leurs yeux, toute la race des Gentils avait été condamnée à l'erreur et à l'aveuglement, si l'on découvrait chez eux quelque étincelle de bon sens et de raison, il fallait qu'elle fût empruntée à ce foyer de vérité religieuse qui avait brillé pour la seule Judée; ou bien encore, le monument de la sagesse païenne se composait des débris mutilés, mais facilement reconnaissables, d'une révélation primitive.

Cette dernière hypothèse a séduit, de nos jours, l'imagination d'un des hommes d'État les plus célèbres de l'Angleterre, qui est, en même temps, un de ses écrivains les plus distingués, M. Gladstone. Dans son livre sur *Homère et l'âge homérique,* comme dans l'ouvrage plus récent qui a pour titre *Juventus mundi,* M. Gladstone soutient cette thèse que

1. *Geographia sacra,* lib. I, 1.

2. *De theologia gentili et physiologia christiana, sive de origine et progressu idolatriæ*, Amstelodami, 1668.

3. Cap. III, 3; VIII, 5, etc.

la mythologie grecque est une corruption de hautes et mystérieuses doctrines, révélées originairement par Dieu à l'humanité. Cette religion première, dont les éléments se seraient conservés dans les traditions théistiques et messianiques des Juifs, avait pour dogmes principaux : l'existence d'un Dieu un et suprême; d'une Trinité qui se combine avec cette unité; d'une Sagesse divine qui conserve le monde qu'elle a creé; l'espérance d'un Rédempteur qui, sous la forme humaine, devait descendre sur la terre pour y établir le royaume définitif de Dieu; la croyance en une puissance du mal, qui conduit les anges rebelles et qui ne cesse de tenter les hommes. — Telles étaient, d'après M. Gladstone, les grandes vérités religieuses qui furent le partage de l'humanité naissante. Mais l'esprit de l'homme, révolté contre Dieu, ne tarda pas à altérer ce précieux dépôt et à mêler d'impuretés cette pure doctrine. Parti de la lumière, il s'enfonça dans les ténèbres. Le dogme de la trinité conduisit les Grecs au polythéisme, celui de l'incarnation à l'anthropomorphisme. Cependant, la trace de ces vérités ne s'est pas complètement effacée. La tradition de la trinité se retrouve dans les trois fils de Cronos, celle du rédempteur est représentée par Apollon; celle de la femme d'où le rédempteur doit naître, par Latone, mère d'Apollon. La Sagesse divine a pris un corps dans Athèna. Les Titans et les Géants, en révolte contre les dieux, rappellent le chef des anges rebelles, dont le pouvoir tentateur s'exprime dans l'Até homérique. Toutes les autres fables de la mythologie grecque ne sont que des inventions capricieuses, qui sont venues successivement se grouper autour de ces restes des dogmes primitifs.—Il serait superflu de s'arrêter à démontrer la faiblesse d'un pareil système. Est-il besoin de dire que, dès son apparition, il a soulevé des réclamations à peu près unanimes[1], et que le rêve théologique de M. Gladstone, malgré l'éloquence dont il a fait preuve en nous le racontant, n'a séduit ni convaincu personne.

L'idée de rechercher, sous les fables de la mythologie païenne, les vestiges d'une antique et mystérieuse sagesse, avait été déjà l'inspiration dominante du grand ouvrage qui, au début de ce siècle, a servi de point de départ à la rénovation de l'étude historique des religions : je veux parler de la *Symbolique et Mythologie des peuples anciens* du docteur Creuzer. Sans gravir les hauteurs surnaturelles où, de notre temps, M. Gladstone devait perdre pied, Creuzer croyait à l'existence d'un vaste système religieux, qui aurait dominé en Asie à une époque très ancienne, et dont les doctrines, singulièrement pures et d'une remarquable élévation, auraient été communiquées aux hommes

1. Voir surtout les objections de M. William Cox, *Mythology of the Aryan nations*, I, p. 17 et suiv.

par les prêtres dans un langage figuré et sous une forme symbolique. Avec le temps, les symboles s'étaient peu à peu substitués aux idées, dont ils n'étaient à l'origine que les images; les signes avaient pris la place des choses signifiées, et les mythes avaient envahi la religion jusqu'à l'étouffer. Dans cette hypothèse, la mythologie n'était qu'une série d'énigmes symboliques dont Creuzer, avec la richesse de son érudition et la profondeur de son sentiment religieux, cherchait à pénétrer le sens, et dont il lui semblait que les néo-platoniciens d'Alexandrie avaient souvent trouvé le mot. Ce système, bientôt battu en brèche, par Voss d'abord, qui y voyait une apologie de la théocratie, par Lobeck ensuite, dont le scepticisme radical ne voulait accorder aux religions antiques aucune part de bon sens, par Otfried Müller, qui revendiquait l'originalité de la mythologie grecque et son indépendance vis-à-vis de l'Orient, devait succomber sous tant d'attaques. Il est aujourd'hui généralement abandonné, et le traducteur français de la *Symbolique*, le savant qui a été l'initiateur et le promoteur des études mythologiques en notre pays, M. Guigniaut, s'est vu dans la nécessité d'entourer l'œuvre qu'il interprétait de notes et d'éclaircissements, qui ne laissent subsister que peu de chose des théories jadis conçues par le docteur Creuzer[1].

C'est à Otfried Müller que revient l'honneur d'avoir le premier posé nettement le problème de la mythologie grecque et d'avoir indiqué la voie à suivre pour le résoudre. Par ses *Prolégomènes à une mythologie scientifique*, qui parurent en 1825, Otfried Müller jetait les fondements d'une méthode applicable à l'interprétation des mythes : méthode encore solide dans ses parties principales, et qui a rendu possibles en Allemagne les remarquables travaux des Gerhard, des Welcker, des Preller. Doué à la fois de la rigueur scientifique et de ce génie d'intuition dont la vue pénètre l'état d'esprit des peuples primitifs, il sut le premier comprendre et définir le véritable caractère des légendes divines de l'antiquité. Là où ses prédécesseurs n'avaient vu que les dogmes mystérieux d'une caste sacerdotale ou les inventions artificielles des poètes, il aperçut l'œuvre naïve de l'humanité en son enfance. Le mythe lui apparut comme un acte inconscient et nécessaire, par lequel l'esprit de l'homme, encore incapable d'abstraction, envisageait toutes choses sous une forme concrète et vivante. Altérés par les caprices de la tradition orale, embellis surtout et défigurés à plaisir par les poètes, les mythes ont subi, dans le cours du temps, de nombreuses transformations. Le premier devoir de la critique, d'après

1. Sur l'état des études mythologiques au moment où parut l'œuvre de Creuzer, on lira avec un vif intérêt les belles pages de M. Renan (*Études d'histoire religieuse. — Religions de l'Antiquité*, p. 32 et suiv.).

Otfried Müller, est donc de les dépouiller de leurs éléments accessoires et de remonter jusqu'à leur forme la plus ancienne, afin de les saisir dans leur origine et d'assister, pour ainsi dire, à leur éclosion dans l'imagination humaine. Pour arriver à les comprendre, le mythologue doit appeler à son aide les secours les plus divers : la langue d'abord, « cette mère féconde des dieux et des héros », comme l'avait déjà dit Creuzer; l'étude des cérémonies du culte et des institutions religieuses qui, étant en correspondance intime avec les croyances, en éclairent quelquefois la signification; la contemplation des paysages au sein desquels quelques-unes des traditions mythiques ont pris naissance; l'observation des phénomènes de la nature et des effets qu'ils produisent sur la tendresse d'imaginations enfantines; l'intuition par laquelle on essaye de reproduire en soi l'acte d'esprit qui a créé le mythe; la comparaison surtout, qui rapproche toutes les fables contenant des éléments communs, et, de ce rapprochement peut faire jaillir une lumière inattendue sur leur origine. Otfried Müller voulait enfin que l'historien de la mythologie hellénique ne bornât pas ses regards aux horizons de la Grèce; il voulait qu'il se fût abreuvé aux sources sacrées de l'Inde et de la Perse, qu'il fût devenu familier avec les dieux du Nord, qu'il eût promené sa curiosité à travers les légendes chevaleresques du moyen âge, pour rapporter de ces excursions en pays divers une intelligence plus large de la tradition populaire et un sentiment plus vrai de cette faculté créatrice des mythes, dont les procédés instinctifs sont partout les mêmes, des glaces de l'Islande aux rives du Gange[1].

Le vœu qu'exprimait alors Otfried Müller s'est réalisé de nos jours; autrement, il est vrai, que ne l'entendait l'éminent critique de l'hellénisme. Aujourd'hui, si le mythologue compare les traditions des poèmes homériques avec celles de l'Edda scandinave ou des épopées indiennes, les dieux de l'Olympe avec ceux du panthéon védique ou de la mythologie teutonique, les contes populaires « que des bandes d'enfants écoutent à l'ombre des grands figuiers de l'Inde avec ceux que les nourrices racontent sous les chênes de la forêt de Thuringe et sous le toit des paysans norvégiens[2] »; ce n'est plus seulement pour ouvrir à son esprit les perspectives variées de nombreux horizons, ni pour mieux pénétrer, par la double vue d'une imagination et d'un sentiment cultivés, dans le mystère des fables antiques. S'il institue de

1. On trouvera une analyse très détaillée des *Prolégomènes* d'Otf. Müller, et de sa méthode mythologique en général, dans l'introduction qui précède la traduction française de son *Histoire de la littérature grecque*, par M. K. Hillebrand, p. 147-206. M. Albert Réville a récemment publié, dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (t. IX, p. 133-166; 273-306), un résumé analytique très exact des *Prolégomènes*.

2. Dasent, *Popular Tales from the Norse*.

telles comparaisons, c'est qu'il croit apercevoir entre les traditions de ces peuples divers de frappantes analogies : c'est que les dieux de l'Inde, de la Perse, de la Grèce, de l'Italie, du nord de l'Europe, lui paraissent avoir des traits communs et des airs de parenté. Les ressemblances qu'il surprend en eux ne pouvant être purement fortuites, il suppose que tous ces dieux ont eu les mêmes ancêtres, qu'ils dérivent tous des mêmes types. C'est à ces types primitifs qu'il entreprend de remonter; ce qu'il poursuit, ce n'est rien moins que l'explication de la mythologie tout entière et la science des origines religieuses de notre race. Une si haute prétention ne laisse pas que d'inspirer d'abord quelque défiance; mais comme ceux qui l'expriment sont des hommes graves et des savants éminents, elle mérite d'être prise en sérieuse considération. Il nous faut donc examiner rapidement sur quels fondements repose la mythologie comparée, quelle est la valeur de sa méthode, et de quelle lumière elle peut éclairer l'objet propre de nos études.

II

La science de la *mythologie comparée* dont Adalbert Kuhn et Max Müller ont posé les principes, il y a trente ans environ, n'est, à proprement parler et dans la pensée même de ses fondateurs, qu'une branche de la philologie comparée : science un peu plus ancienne, dont les premiers développements remontent à la découverte, faite à la fin du siècle dernier, de l'antique langue de l'Inde, le sanscrit.

Personne n'ignore quelle révolution cette découverte a opérée dans l'étude du langage. Grâce aux travaux des Schlegel, des Humboldt, des Bopp, des Eugène Burnouf et de leurs disciples, la parenté qui unit le sanscrit aux idiomes des principaux peuples de l'Europe est un fait établi jusqu'à l'évidence, et nul n'oserait contester aujourd'hui que la langue des brahmanes, celle des Perses, celle des Grecs, celles que parlent les peuples de race latine, celtique, teutonique et slave, doivent être considérées comme des langues sœurs et ne sont, en réalité, que les variétés d'un même type. Il est également reconnu que, si chacune de ces langues sœurs a retenu quelques-uns des traits de leur mère commune, parmi elles le sanscrit occupe cependant la première place. Les monuments de cette langue étant les plus anciens qui nous aient été conservés, elle est encore assez rapprochée de sa source pour qu'on puisse étudier chez elle, mieux que partout ailleurs, la structure de ce langage primitif qui a subi tant d'altérations en se divisant en tant de branches diverses. De là vient que c'est au sanscrit qu'il faut surtout avoir recours, si l'on veut expliquer un grand nombre de phénomènes grammaticaux, dont l'étude comparative des

autres langues, plus éloignées de leur origine, ne suffit pas à donner la clef.

Or, d'après les fondateurs de la mythologie comparée, ce qui est vrai pour le langage, est vrai aussi pour la religion. Les peuples aryens, en quittant successivement leur berceau, emportaient avec eux le même fond de traditions religieuses que chacun d'eux devait, séparément, modifier et transformer à son gré, mais sans pouvoir le détruire complètement, sans que les indices des premières pensées et des premières émotions de nos ancêtres en face du spectacle des choses, se soient absolument effacés des mythologies antiques. La comparaison de ces mythologies, en dégageant les éléments qui sont communs à toute la race aryenne, peut donc nous mettre sur la trace des plus anciennes croyances de nos pères et nous faire remonter, à travers une longue série de siècles, jusqu'aux jours où s'éveillait dans leur âme et se traduisait dans la poésie de leur langage le sentiment du divin. Mais, de même que le sanscrit nous offre les traits les plus fidèles de la langue qui fut la source commune des différents idiomes des peuples indo-européens, de même ce sont les Védas, c'est-à-dire leur plus ancien monument religieux, qui devront nous présenter l'image la moins altérée de leurs croyances premières. Or, l'étude du Rig-Véda, ce recueil des hymnes sacrés des Aryas, ne peut laisser aucun doute sur le véritable caractère de leur religion[1]. Là, nulle trace de symbole réfléchi ni d'allégorie préméditée. Ces hymnes, d'une poésie souvent si raffinée et si subtile, ne reflètent cependant que les impressions produites sur l'âme de l'homme par le spectacle de la nature. Partout autour de lui l'Arya sent la présence et la domination d'une puissance mystérieuse : ne sachant comment la nommer, il la glorifie dans chacun des phénomènes par où elle manifeste son action. Il l'adore dans la production du feu, dans le retour régulier de la lumière du jour, dans les nuées qui versent la pluie, dans le souffle du vent qui rafraîchit ou qui dessèche, dans la fureur des tempêtes célestes. Tous ces phénomènes, il les désigne par mille épithètes dont la variété correspond à son inépuisable étonnement. D'après Max Müller, ces épithètes, transformées par la magie de son sentiment poétique, acquièrent quelquefois pour lui une existence substantielle; elles deviennent, dans son imagination, des êtres merveilleux auxquels il rend un culte de reconnaissance ou de respect, d'amour ou de crainte. Ces noms deviennent des dieux, dieux vagues et fugitifs que, d'un hymne à l'autre du Véda, on voit tour à tour naître et s'éva-

1. Voir A. Maury, *Croyances et légendes de l'Antiquité.* (*La religion des Aryas*). — A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda* (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, fasc. 36) et *Les dieux souverains de la religion védique*, thèse pour le doctorat, 1877, Paris, Vieweg.

nouir. Les auteurs des hymnes n'ont pas encore oublié la signification des noms de leurs dieux, et, à certains moments, ils semblent se rappeler que ces dieux n'ont d'existence et de réalité que dans le langage de leurs adorateurs. La nature des divinités védiques est donc souvent assez transparente pour qu'on voie clairement leur origine, pour qu'on assiste à leur naissance, à leur lente et graduelle formation, et c'est seulement dans le Véda qu'on peut étudier et observer les germes de cette végétation mythologique dont les puissants rameaux devaient s'épanouir plus tard, avec un éclat luxuriant, sur le sol de la Grèce[1].

L'axiome célèbre « *Nomina Numina* », qu'Eugène Burnouf aimait déjà à répéter[2], est donc devenu le principe fondamental de la mythologie comparée; et c'est sur ce principe que cette science a édifié les théories par où elle essaye d'expliquer l'origine de tous les mythes indo-européens. Si, comme le veut Max Müller, les dieux n'ont été d'abord que des noms, de simples épithètes appliquées par les Aryas aux phénomènes qui frappaient leurs regards, il est évident que la nature de ces dieux s'éclairera d'elle-même, si l'on parvient à pénétrer la signification des épithètes qui leur avaient été données par leurs premiers adorateurs. Les mythes, c'est-à-dire les actions attribuées aux divinités, souvent inexplicables à qui se renferme dans les limites de la Grèce, prendront un sens quand, grâce aux Védas, on découvrira à quel ordre de phénomènes naturels ils se rapportaient primitivement. Mais on est forcé de reconnaître que déterminer le sens exact de ces premières épithètes qui devinrent des dieux, est une tâche d'une extrême difficulté. A l'âge où le langage créait, sans le vouloir, les personnes divines, âge d'impressions sensibles et de vie poétique, chaque objet, chaque phénomène frappait l'homme par des qualités variées qu'il devait exprimer par autant de mots différents. Comment un mot unique eût-il suffi, par exemple, à traduire toutes les impressions qu'éveillait dans ces âmes jeunes le spectacle du soleil, observé dans sa courte et brillante carrière? Pour elles, le soleil était celui qui vivifie et qui féconde, mais il était en même temps celui qui brûle et qui tue; c'était l'être étincelant qui, chaque matin, inonde de joie le cœur de l'homme serré par les angoisses de la nuit; c'était l'archer céleste qui lance ses traits d'or dans tout l'espace éthéré; c'était le vainqueur des puissances ténébreuses, celui qui ouvre et qui

1. Nous ne faisons, bien entendu, que rapporter ici les théories de Max Müller, sans entreprendre de les discuter pour le moment. Voir les *Essais de mythol. comparée* de cet auteur, trad. de M. G. Perrot, p. 89 et suiv.

2. Préface du t. III du *Baghavata Pourana*, p. 86-88. Nous trouvons cette indication dans un article publié par M. Renan dans le *Journal Asiatique*, 1851, p. 130, note.

perce les sombres nuées; c'était le héros à la vie éphémère, qui naît le matin pour mourir le soir, consumé dans le vaste embrasement du bûcher qu'il allume. Le soleil pouvait donc être désigné par plusieurs noms différents, selon qu'on le considérait sous l'un ou sous l'autre de ces aspects. Plus tard, quand un nom fixe lui eût été donné, ces anciennes épithètes, devenues inutiles et sorties de l'usage courant, continuèrent à vivre, mais elles tombèrent dans le domaine mythologique. Ces attributs divers d'un même être, cessant d'être compris comme tels, se transformèrent, nous dit-on, en autant d'êtres divins, enfants de l'illusion produite sur l'esprit de l'homme par son propre langage. Les Grecs se souvenaient encore que Phœbus et Apollon, Hélios et Hypérion n'étaient que les noms divers d'un même dieu; mais ils ne savaient déjà plus qu'Héraclès, Persée, Œdipe, d'autres héros encore, n'avaient été d'abord que des épithètes, appliquées également au divin soleil. Grâce à l'exubérance poétique de l'imagination des premiers Aryas, le même spectacle naturel avait donc donné naissance à plusieurs dieux distincts, dont la science cherche aujourd'hui, non sans peine, à retrouver la commune origine.

La *polyonymie* primitive de la langue aryenne n'est pas la seule cause de ce que Max Müller a appelé « la maladie mythologique du langage. » Les mots dont se servaient les Aryas pour exprimer leurs impressions en face des phénomènes de la nature ne pouvaient être, en raison même de leur variété, ni assez précis, ni assez caractéristiques pour rester toujours exclusivement attachés aux mêmes objets. La même qualité, en effet, peut être commune à plusieurs objets à la fois; et, si ces objets divers sont désignés dans le langage par cette qualité unique, ils tendront nécessairement à se confondre. « Supposons, par exemple, dit Max Müller, une racine qui signifiait « briller, ranimer, réjouir »; cette racine pouvait être appliquée successivement à l'aurore qui apparaît brillante après la sombre nuit, à une source qui jaillit du rocher et réjouit le cœur du voyageur, au printemps qui réveille la terre après le sommeil de l'hiver. L'aurore, la source, le printemps, portaient ainsi le même nom et devenaient homonymes[1]. » Il faut convenir que cette *homonymie,* si elle fut une cause fréquente d'illusions pour nos premiers pères, est aujourd'hui une cause presque inévitable d'erreurs pour ceux qui veulent savoir quels objets précis étaient désignés par ces mots vagues, et qui essayent de démêler cet écheveau confus du langage mythologique. L'étude de la signification des plus anciennes épithètes divines offre donc un critérium très peu sûr. On pourrait compter les noms des divinités grecques qui ont été

1. *Nouvelles leçons,* t. II, p. 76.

expliquées jusqu'ici, d'une façon certaine, par la langue des Védas. La liste n'en serait pas longue[1].

Une autre source de difficultés est dans la fréquence et dans la hardiesse des métaphores dont cette langue antique était émaillée. Au moment du premier épanouissement de la poésie instinctive de la nature, chaque phrase, chaque mot, pour ainsi dire, n'était qu'une vive et brillante image. En lisant les Védas, on comprend assez facilement comment les nuées chargées de pluies sont appelées les vaches célestes aux pesantes mamelles, comment l'éclair est une flèche ou un serpent, comment le jour qui naît le matin est le frère jumeau de la nuit, à laquelle il succède avec une régulière alternance. En Grèce, il n'est pas difficile de voir non plus que les doigts de rose de l'Aurore désignent la teinte purpurine dont se colore le ciel avant le lever du soleil, et que les chevaux de Poséidon sont les vagues écumantes de la mer. Mais combien de ces métaphores, dont le sens s'est de bonne heure perdu, ne se laissent pas saisir d'une première vue! La science toute seule ne suffit pas à leur interprétation; il faut y apporter encore un sentiment profond de la nature et une sorte de divination poétique. Or, qui ne voit qu'un tel procédé peut devenir un instrument dangereux, même entre les mains les plus délicates, et que l'imagination, une fois entrée dans le domaine scientifique, doit, par ses brillants mirages, entraîner les plus fermes esprits à de séduisantes erreurs? La mythologie comparée, quand elle entreprend d'expliquer les métaphores du langage poétique des Aryas, est souvent forcée de se départir de cette rigueur qui fait la force et la sécurité des études de pure philologie. Il ne s'agit pas, en effet, de déterminer le sens premier d'une racine et d'étudier les altérations que cette racine a pu subir, d'après des règles fixes dont plusieurs sont aussi sûres que les lois les mieux établies des sciences physiques. La sagacité du mythologue doit s'exercer, non plus sur des mots isolés, mais sur des expressions développées, sur des phrases tout entières, où s'est joué jadis le caprice d'imaginations neuves et vives, élevées par la nature à un degré de sentiment et d'exaltation poétiques que nous ne connaissons plus. Qui pourrait se flatter aujourd'hui de renouveler exactement en soi l'état d'esprit des créateurs inconscients de la mytholo-

1. Parmi les explications incontestées, il faut citer celle de Zeus par *Dyaus*, celle de Prométhée par le mot *pramantha*. Les rapprochements établis entre Hermès et *Sâramêya*, Athèna et *Ahânâ*, Erinys et *Saranyû*, Bellérophon et *Vritrahân*, les Centaures et les *Gandharvas*, etc., bien que soulevant peu d'objections au point de vue de la linguistique, renferment bien des difficultés quant à l'interprétation, et ne sont pas acceptés par tous les indianistes. Il est à remarquer d'ailleurs que les collaborateurs de la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, où ces études avaient trouvé d'abord une assez large place, semblent s'être arrêtés, depuis quelques années, dans cette voie périlleuse des étymologies mythologiques.

gie et de reconstruire d'une main sûre la trame subtile et compliquée des rêves de l'enfance de l'humanité?

Rien ne saurait mieux démontrer la difficulté et la délicatesse infinie de pareilles études que la divergence de quelques-uns des résultats auxquels sont arrivés, sur ces questions, des savants d'une égale autorité. Quand il s'agit d'identifier, en suivant les règles de la philologie, le nom d'une divinité grecque à celui d'une divinité védique, il leur est facile de tomber d'accord; mais faut-il déterminer le sens primitif de cette divinité et expliquer les mythes où elle intervient, ces mêmes savants ne s'entendent plus. Pour ne citer qu'un exemple entre plusieurs, M. Müller et M. Kuhn considèrent tous les deux le mot grec *Erinys* comme identique au mot sanscrit *Saranyû*. Mais quelle était la signification de ce dernier mot? D'après M. Müller, *Saranyû* désignait « la lumière qui court dans le ciel, c'est-à-dire l'Aurore »; d'après Ad. Kuhn, suivi par MM. Schwartz et Roth, *Saranyû* était « la sombre nuée d'orage qui, au commencement de toutes choses, planait dans l'espace infini. » Le sens de Saranyû est donc assez vague, assez flottant, pour pouvoir se prêter à deux interprétations diamétralement opposées. Il en est de même de plusieurs autres divinités védiques. En réalité, le texte du Véda étant rempli de difficultés souvent impénétrables, les deux écoles qui se partagent aujourd'hui le domaine de la mythologie comparée, font dépendre les interprétations qu'elles en donnent des théories qu'elles se sont faites sur le caractère de la religion première des Aryas. Or, ces deux théories diffèrent entre elles comme le jour diffère de la nuit. En effet, M. Max Müller considère, dit-il, « le retour régulier des phénomènes comme ayant été une condition presque indispensable pour qu'ils fussent élevés par la magie de la phraséologie mythologique au rang des immortels; et il attribue une importance proportionnellement faible aux phénomènes météorologiques, tels que les nuées, le tonnerre et l'éclair, lesquels, tout en causant pour un temps une violente commotion dans la nature et dans le cœur de l'homme, ne devaient pas être rangés à côté des êtres brillants et immortels, mais devaient plutôt être considérés soit comme leurs sujets, soit comme leurs ennemis[1]. » Pour M. Max Müller, la mythologie aryenne presque tout entière ne sera donc que le brillant et poétique développement des impressions inépuisables qu'éveillait jadis dans l'âme de l'homme le spectacle du soleil et de la divine lumière.

A cette théorie solaire s'oppose la théorie météorologique, dont M. Adalbert Kuhn et ses principaux collaborateurs se sont faits les

1. *Nouvelles leçons sur la science du langage*, t. II, p. 272 de la traduction de MM. Georges Perrot et Harris.

défenseurs dans le *Journal de philologie comparée*[1]. A leurs yeux, ce ne sont point les phénomènes réguliers de la nature, mais au contraire ses convulsions irrégulières et ses capricieuses fureurs qui ont dû ébranler le plus fortement l'esprit des observateurs primitifs et laisser dans leur imagination l'impression la plus durable. Ils croient donc pouvoir affirmer que « les mouvements ordinaires et journaliers des corps célestes cessèrent de bonne heure d'être pour l'homme un sujet d'étonnement, et que, devenu indifférent à un spectacle qui lui était trop familier, il dut sentir surtout la présence divine dans l'apparition inattendue et toujours merveilleuse des orages, de la foudre et des tempêtes[2]. »

Il est possible que les nuances de la vérité se rencontrent entre ces extrêmes. Mais, en présence de systèmes aussi opposés, le rôle des profanes qui ne sont pas initiés à la langue des Védas n'est pas de juger, mais d'attendre. Ce ne sont point les théories qui doivent servir à expliquer les faits : ce sont les faits qui doivent aider à construire les théories. Or, que de faits mythologiques encore inexpliqués dans ce premier monument religieux de notre race, dont l'étude ne sera pas de longtemps épuisée ! Et si, de l'aveu même des indianistes[3], nous ne possédons pas encore aujourd'hui une traduction satisfaisante des Védas, qui pourrait douter que deux ou trois générations de savants suffiront à peine à en résoudre tous les problèmes ? L'incertitude à laquelle la mythologie comparée semble encore condamnée dans quelques-unes des applications de sa méthode, ne peut évidemment infirmer en rien la valeur de pareilles études, qui comptent parmi les plus nobles que notre siècle ait vu naître ; mais elle doit inspirer à ceux qui traitent les mêmes questions, dans les limites plus restreintes de la Grèce, un sage esprit de réserve et une défiance vraiment scientifique, qui les empêche d'accepter comme définitifs des résultats provisoires dont un avenir prochain démentira peut-être l'exactitude.

Est-il possible d'ailleurs d'admettre sans réserves quelques-unes des affirmations de cette science nouvelle ? Rapporter l'origine de tous les mythes sans exception à un seul et même ordre de phénomènes, au soleil ou aux orages, n'est-ce pas s'écarter de la vraisemblance pour obtenir, à tout prix, dans l'explication des faits, une simplicité et une unité systématiques ? Rien ne démontre que les premiers observateurs

1. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*. Cette revue, fondée en 1851 par MM. Aufrecht et A. Kuhn, avec la collaboration d'érudits tels que Jacob Grimm, Pott, Schleicher, G. Curtius, etc., est un précieux répertoire pour les études de mythologie comparée.

2. Max Müller, *Nouv. Leçons*, II, p. 274.

3. *Ibid.*, p. 142-143.

aient été exclusivement frappés de tel ou tel aspect de la nature; il est beaucoup plus probable que la nature tout entière, avec sa variété inépuisable, s'est reflétée dans la poésie de leur langage. Que les mythes solaires et les mythes météorologiques soient les plus nombreux, on en conviendra volontiers; mais qu'ils soient les seuls, c'est ce qu'on ne saurait accorder. Pour ne parler que de la Grèce, comment les légendes de Dèmèter, de Perséphone, de Dionysos, seraient-elles rattachées, sans une extrême subtilité, aux phénomènes de la lumière et de la tempête? N'est-il pas évident pour tout esprit non prévenu, que ces légendes s'expliquent par les phénomènes de la végétation? Il suffit d'avoir lu les remarquables travaux que M. W. Mannhardt a récemment consacrés aux divinités des champs et des bois[1], pour être convaincu que le soleil de M. Müller et le nuage de M. Kuhn ne rendent pas compte de tout.

On nous assure que le langage a traversé, à une époque très reculée, une phase à laquelle on donne le nom de *phase mythique*, où les mythes naissaient en foule, avec une sorte de nécessité, et, en s'accumulant, composèrent le trésor commun de toutes les traditions et de toutes les superstitions religieuses de l'Inde, de la Perse et de l'Europe. Mais cette période créatrice des mythes n'a-t-elle donc pu se prolonger bien au delà de la séparation des peuples aryens, et chacun de ces peuples, tout en conservant une part plus ou moins grande de l'héritage antique, n'a-t-il pas dû y ajouter bien des richesses nouvelles tirées de son propre fonds? S'il est des mythes grecs auxquels on peut assigner une date historique, combien d'autres ont dû prendre naissance dans cette période obscure et indéterminée qui a précédé en Grèce les temps homériques! Qui ne voit en outre que, si les religions de la race aryenne sont le reflet des impressions de la nature, ces religions ont dû emprunter à chaque sol et à chaque climat des caractères divers! Des dieux inconnus aux premiers Aryas ont pu éclore sous le ciel de Grèce, et ces dieux n'étaient point les mêmes que ceux qu'enveloppaient les brouillards de la Germanie. Les Aryas, avant leur dispersion, n'avaient pas vu la mer. Les divinités helléniques de la mer, si elles ne sont pas empruntées à d'autres peuples riverains de la Méditerranée, pourront donc avoir un caractère original. La mythologie des Grecs nous paraît ainsi renfermer beaucoup moins d'éléments primitifs que leur langage, et nous sommes disposé à faire aux créations, relativement récentes, de leur imagination religieuse une part plus large que la mythologie comparée ne veut l'accorder.

1. *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*, Berlin, Borntræger, 1875. — *Antike Wald-und Feldkulte*, 1877.

III

Ces objections et ces réserves ne peuvent faire oublier les éminents services qu'ont rendus à l'étude des religions antiques les savants dont nous venons de parler. Ces premiers explorateurs ont pu quelquefois faire fausse route dans le monde nouveau où ils s'engageaient; mais, grâce à eux, ce monde est ouvert; on en connaît désormais le chemin. Si l'on est encore loin de s'entendre sur la signification de chacun des détails de la mythologie grecque, au moins est-on d'accord sur le caractère général de cette mythologie et sur la direction où doivent tendre maintenant tous les efforts de la critique qui s'y applique. C'est dans les impressions simples produites sur l'âme de l'homme par le spectacle de la nature et de ses phénomènes qu'il faut chercher l'origine de la plupart des fables antiques. La mythologie de la Grèce, pas plus que celle de l'Inde, n'est une poésie réfléchie, préméditée, volontairemeut obscure ; c'est une poésie naïve, spontanée, d'une clarté parfaite à sa source. Si nous ne la comprenons plus de prime abord, c'est qu'elle répond à une manière de voir, de penser et de sentir qui n'est plus la nôtre; c'est que la langue brillante, étincelante d'images dont elle s'était servie jadis, cessa d'être intelligible aux âges de réflexion et d'abstraction. En Grèce, comme ailleurs, c'est donc par la nature que le divin semble s'être révélé à l'âme de l'homme; et cette révélation, en suscitant chez lui mille sentiments d'étonnement, d'enchantement ou de terreur, a donné naissance à tous ces récits merveilleux dont s'est composé le trésor mythologique.

Faut-il expliquer autrement la production des mythes? Faut-il soutenir, avec Max Müller, que les mots, les épithètes par où les ancêtres des Grecs avaient traduit leurs premières impressions en face du spectacle des choses, ont conservé pendant longtemps la valeur de simples noms poétiques, et n'ont acquis qu'assez tard une existence substantielle, une personnalité divine qui n'avait jamais été dans la pensée de leurs premiers inventeurs? Cette théorie, qui suppose ou un athéisme ou un monothéisme primitifs, pour faire éclore tout le monde divin, à une époque indéterminée, d'une méprise de l'esprit humain dupe de lui-même et de son langage, est une hypothèse qui n'a pour elle que l'autorité du nom de son auteur[1]. Puisque

1. Cf. les objections faites au système de Max Müller par M. F. Baudry (*De l'interprétation mythologique*, dans la *Revue Germanique*, t. XXXII, 1er février 1865).

nous sommes ici en dehors du terrain solide des faits et que nous sommes réduits cependant à supposer quelque chose, combien semble-t-il plus simple d'attribuer aux créateurs des dieux et des mythes ce sentiment instinctif qui fait pressentir à l'homme, derrière le monde visible des phénomènes, un monde caché, dont celui-là manifeste la puissance et la vie! La création des noms et des épithètes des dieux nous paraît donc avoir été nécessairement contemporaine de la croyance, encore vague sans doute et mal définie, mais de la croyance enfin, à des êtres surnaturels, partout répandus et partout en action au sein du cosmos. Cette façon *démoniaque* d'envisager la nature a dû être celle des premiers Grecs. Comme ils la voyaient toujours active, immortelle en face de l'homme mortel, le dominant et l'écrasant de ses forces impitoyables, ils supposèrent que tous ses phénomènes n'étaient autre chose que les actes d'êtres merveilleux, bien supérieurs en puissance à leur misérable humanité. Ces êtres, ils les appelèrent des dieux (*θεοί*): mot où leurs philosophes crurent à tort découvrir l'idée des lois qui régissent le monde. La conception de la loi a dû être étrangère à cette lointaine antiquité. Elle est en désaccord avec l'essence même du mythe. Dans le mythe, en effet, les divers phénomènes du monde extérieur sont conçus comme autant d'actes individuels, ayant pour auteurs libres des êtres animés, qui, plus grands et plus forts que l'homme, participent cependant à ses sentiments, à ses passions, à toute sa vie morale. La création du mythe implique donc une profonde sympathie entre la vie de l'âme humaine et celle de la nature, qu'elle suppose unies par une étroite parenté. Le mythe confond la nécessité des phénomènes physiques avec l'activité volontaire de l'homme; il traite ces faits constants et éternels comme les événements capricieux d'une histoire qui s'est passée dans le temps. Au sein de ce monde inconscient et de ces forces aveugles il introduit le drame; et ce drame, il le raconte avec imagination et dans un langage figuré dont nous avons aujourd'hui à trouver la clef.

Ce langage n'a-t-il été qu'un produit de la nécessité? Témoigne-t-il, comme l'a cru Heyne, de l'indigence de la langue première des Grecs, qui, manquant de termes abstraits, ne pouvaient parler autrement que par images? S'il est vrai que la poésie, née avant que la prose fût possible, est cependant plus riche que la prose, dans cette prétendue pauvreté je suis plutôt tenté de voir une richesse; richesse quelquefois embarrassante, il faut en convenir, quand on cherche aujourd'hui à en faire l'inventaire et à en déterminer la valeur, mais qui récompensera de leurs peines ceux qui essaieront de la dégager de la rouille du temps pour lui rendre son ancien éclat.

Des éléments divers de cette langue poétique, le premier que le mythologue doive analyser, ce sont les *noms* des dieux. Comme les noms humains, les noms divins ont tous eu en Grèce une signification,

et si cette signification nous était exactement connue, nul doute que, par elle, nous ne puissions remonter assez facilement jusqu'aux sentiments dont ces mots ont été jadis l'expression, et déterminer ainsi, avec quelque vraisemblance, le caractère le plus ancien des dieux. Mais, malgré les récents progrès de la science étymologique, les détails de cette nomenclature sacrée sont encore loin d'être tous également clairs pour nous. Quelques-uns de ces noms portent sans doute en eux-mêmes leur sens. Il n'est pas nécessaire d'être un profond helléniste pour comprendre qu'Éos est l'Aurore, que Thémis exprime l'idée de l'ordre ou de la loi, Mnémosyne celle de la mémoire. La langue hellénique toute seule suffit quelquefois à expliquer certains mythes. Chacun connaît la fable du bel Endymion aimé de la déesse Sélènè. *Endymion* (son nom l'indique), c'est le soleil qui disparaît à l'horizon terrestre, ou qui se plonge dans les flots de la mer, à l'heure même où la lune s'avance dans le ciel. Un gracieux sentiment poétique avait donc inspiré la fable grecque qui représentait Sélènè venant embrasser son bien-aimé étendu dans la caverne de Latmos, ou autrement, la Lune caressant de ses rayons la couche mystérieuse du beau Soleil endormi. Mais bien peu de mythes sont d'une aussi facile interprétation. En réalité, les noms des plus grandes et des plus anciennes divinités de la Grèce se présentent à nous sous une forme généralement obscure, et les procédés les plus rigoureux de la philologie comparée suffisent rarement à en découvrir les racines et à en expliquer la composition. C'est que ces noms sont comme les débris fossiles de la période la plus reculée de la langue hellénique. Tandis que cette langue, dans le cours de sa vie mobile, n'acquérait de richesses nouvelles qu'en perdant une partie de ses anciens mots et de ses formes premières, seuls les noms mythologiques, préservés de la destruction ou de l'altération par le respect dont ils étaient l'objet, continuaient à durer. Alors que tout s'était modifié et transformé autour d'eux, ces survivants d'un autre âge ne pouvaient plus être compris. Dans l'antiquité, l'école stoïcienne a épuisé sa subtilité à interpréter les noms des dieux, sans réussir à autre chose qu'à nous faire sourire aujourd'hui par la fantaisie de ses étymologies. La science actuelle, mieux armée pour ce genre de recherches que ne pouvaient l'être les Grecs, en bannissant l'imagination du domaine étymologique et en y apportant la sévérité de ses méthodes, n'est point parvenue cependant à rendre un compte satisfaisant de tous les noms des dieux de la Grèce. Si l'on songe combien peu de ces noms sont explicables par la langue des Védas, faudra-t-il s'étonner qu'une étude comme celle-là, où les termes de comparaison font presque toujours défaut, où le plus souvent on est réduit à interroger la langue grecque toute seule, soit une étude encore peu avancée, pleine d'incertitudes et de périls?

La langue hellénique nous fournit heureusement un autre critérium,

beaucoup plus sûr, pour l'interprétation mythologique. Si les noms mêmes des dieux résistent souvent à l'analyse, leurs épithètes, au contraire, se laissent presque toujours facilement expliquer. Ces épithètes, où l'imagination des Grecs s'est plu à développer les caractères et à énumérer les attributions de chacune de leurs divinités, appartiennent sans doute, leur clarté même l'indique, à un âge plus récent que les noms eux-mêmes; elles ne peuvent donc avoir pour nous la même valeur. Mais, si l'on a soin d'aller les chercher, non point dans les litanies des Orphiques, mais aux sources mêmes de la poésie grecque, elles nous fourniront de précieux renseignements. Ne saurait-on pas, par exemple, que Zeus, dans son sens physique, est le dieu du ciel, dont l'action se manifeste surtout par les phénomènes atmosphériques, la collection de ses épithètes dans les poèmes homériques suffirait à le démontrer. Zeus n'est-il pas, en effet, le dieu « pluvieux », le dieu « assembleur de nuages », le dieu « qui gronde dans les hauteurs », le dieu « qui tient l'égide », c'est-à-dire qui déchaîne la tempête? D'après cela, quand nous verrons la personne de Zeus intervenir et jouer un rôle dans un mythe déterminé, il sera évident pour nous que ce mythe racontait, à l'origine, un phénomène céleste, qu'il exprimait un des mille rapports du ciel avec le reste de la nature. Pour citer un autre exemple, le nom d'Apollon est un mot dont l'étymologie reste encore douteuse. Mais l'épithète de Phœbos (Φοῖβος), qui lui sert d'apposition ordinaire dès les temps homériques, est parfaitement claire. Le dieu Phœbos est, littéralement, le dieu lumineux, le dieu brillant. Si nous rapprochons cette épithète d'autres qualifications qui désignent Apollon comme le dieu à la blonde chevelure ou à la chevelure dorée, comme l'archer céleste, à l'arc étincelant, qui lance de loin ses traits, nous serons autorisés à en conclure qu'Apollon, à une époque ancienne de sa religion, a été un dieu solaire. Les épithètes mythologiques, rassemblées, coordonnées, étudiées avec soin, servent donc souvent d'utile commentaire à plus d'un nom divin qui, sans elles, resterait peut-être à jamais obscur.

Un grand nombre de ces épithètes offrent, il est vrai, de sérieuses difficultés d'interprétation. Ce sont celles qui expriment, non plus des images, dont le monde physique, contemplé poétiquement, peut donner la raison, mais des idées empruntées à la nature morale de l'homme. Les dieux qui vivent et se meuvent derrière les phénomènes visibles, étant conçus par les Grecs comme des êtres qui leur ressemblent, on comprend avec quelle facilité leur esprit, dans sa vivacité première, pouvait passer de la signification naturelle d'un dieu à ses caractères moraux, et comment les deux choses devaient se confondre dans le langage mythologique. C'est ainsi que Poséidon, le dieu de la mer soulevée, est pour eux un personnage farouche, intraitable, aux soudains emportements et aux sauvages fureurs; que la terre désolée

frappé l'imagination de leurs contemporains, comme il est arrivé dans notre moyen âge pour Roland et pour Charlemagne.

Une autre catégorie est celle qui comprend les mythes qu'on est convenu d'appeler « théogoniques », parce qu'ils nous ont été transmis par les premiers poètes qui aient tenté à la fois une explication de l'origine des choses et une classification systématique des légendes divines. Tous ont ce caractère de trahir l'effort de la pensée du poète et de laisser entrevoir son intention d'inculquer à ses concitoyens, sous la forme mythologique qui leur était chère, soit des spéculations cosmogoniques, soit une conception de la divinité plus relevée que celle du vulgaire. Le mythe du combat des Titans contre les Dieux, par exemple, n'est en Grèce que l'écho d'une lutte souvent décrite dans les Védas : la lutte d'Indra, le dieu du ciel lumineux, contre les démons des ténèbres. En s'emparant de cette tradition, le poète hésiodique la traite de telle sorte et lui assigne une telle place dans son œuvre, que la victoire de Jupiter devient pour nous le triomphe du dieu de l'ordre et de l'harmonie cosmiques sur les forces désordonnées et tumultueuses auxquelles le monde était originairement en proie. Fait-il naître Éros au commencement des choses, en même temps que la Terre, il veut évidemment faire entendre que l'amour a été un des principes élémentaires de la vie des êtres et reste la condition indispensable de leur perpétuité. Quelquefois les divinités qu'il fait intervenir n'ont jamais trouvé place dans la religion grecque, et sont de pures abstractions, volontairement personnifiées par lui. Zeus, nous dit-il, après sa victoire sur les Titans, s'unit d'un premier hymen à Métis : « Il enferma dans ses entrailles sa jeune épouse pour que, cachée en lui-même, elle lui révélât la connaissance du bien et du mal. » Or, comme Métis signifie en grec la Sagesse, ce mythe est parfaitement clair. Il veut dire que la sagesse souveraine est comme enfermée en la personne de Zeus, qu'elle fait partie intégrante de sa divine substance. Les mythes théogoniques sont donc ordinairement susceptibles d'une haute et noble interprétation ; ils sont le résultat d'un travail de la réflexion philosophique s'exerçant à résoudre l'énigme du monde ou à donner un sens aux fictions religieuses du vulgaire. Il faut savoir les reconnaître, là où on les rencontre, et se garder de les confondre avec les mythes plus anciens, beaucoup plus nombreux et beaucoup plus riches, qui n'ont d'autre source que l'imagination populaire.

Ceux-là, de création irréfléchie, ne renferment aucune grande vérité. On les creuserait en vain pour y découvrir un sens profond. Ils n'expriment, en effet, que les vives impressions de l'homme en face d'une nature toute divine ; ils ne sont que la première et naïve poésie de la Grèce dans un âge encore étranger à l'abstraction. Abordons-les donc, comme on aborde une poésie qui n'a aucun but moral ni didac-

tique, dont la fiction est l'unique fin, dont les images sont la seule vie. Mais ces images qu'il s'agit pour nous de comprendre, nous sont-elles parvenues dans leur intégrité originale? Et cette source vive, qui a jailli autrefois de l'âme populaire, en se répandant au loin, en devenant fleuve, n'a-t-elle pas reçu dans son cours des éléments étrangers qui ont troublé sa pureté native? Telle est une des questions que doit se poser le mythologue. Pour la résoudre, son premier soin est de soumettre à une critique rigoureuse les textes qui nous ont transmis chacune des histoires divines. Un mythe n'ayant jamais été en Grèce un article de foi, on comprend que sa forme a pu se modifier singulièrement, depuis le jour où il naissait dans l'imagination d'un laboureur ou d'un berger, jusqu'à celui où Pindare s'en servait pour faire la leçon aux rois. C'est surtout à partir du sixième siècle environ que les poètes en usent librement avec les croyances traditionnelles. Choqués de certains détails qui leur paraissent contraires à la morale ou inconciliables avec l'idée qu'ils se font de la divinité, les lyriques les suppriment ou les transforment. Les poètes tragiques leur font subir d'autres mutilations, soit pour tirer des légendes qu'ils exploitent des effets plus dramatiques, soit pour flatter l'orgueil et le patriotisme de leur public. Les historiens enfin, en cherchant à dégager de la légende les faits réels qu'ils croient y trouver, en retranchent tout le merveilleux. Ce n'est donc pas aux écrivains de la période la plus brillante de la civilisation grecque que la science mythologique doit s'adresser pour obtenir ses plus sûrs renseignements. Si l'on veut trouver l'expression la plus sincère d'un mythe, il faut remonter beaucoup plus haut ou descendre beaucoup plus bas. Les poètes homériques qui, tout en paraissant sourire quelquefois des fictions qu'ils racontent, les transmettent cependant sans exprimer de doutes sur leur réalité, sont pour nous les plus fidèles garants de l'exactitude des fables divines. Après eux, vient Hésiode, avec les œuvres, d'époques et de provenances diverses, groupées sous son nom; viennent les poètes cycliques, viennent les auteurs des hymnes, qui ne font que développer l'ancienne poésie hiératique des principaux sanctuaires dont ils respectent encore les traditions. A une autre extrémité de l'histoire indépendante de la Grèce, c'est un mythographe comme Apollodore qu'il faut consulter; car, dans l'extrême concision et dans la sécheresse quelquefois rebutante de son catalogue, il nous a conservé bien des renseignements précieux, empruntés à des sources très anciennes, aujourd'hui perdues pour nous. Surtout, il faut prêter l'oreille aux légendes locales, telles qu'elles tombaient encore de la bouche du peuple, aux dernières heures de l'hellénisme, alors que Pausanias, cheminant en pèlerin et en curieux à travers la Grèce, allait les recueillant partout sur son passage pour les transcrire pieusement dans son œuvre. Plus d'une fable oubliée, plus d'un mythe

dédaigné de la grande poésie s'était ainsi obscurément transmis de génération en génération, fidèlement perpétué par la tradition orale dans les campagnes de Grèce, où l'on peut encore aujourd'hui en trouver des traces[1].

Les textes écrits seront utilement complétés par ceux qui sont gravés sur l'airain, sur le marbre ou sur la pierre. C'est aux monuments épigraphiques que l'on doit la connaissance de certaines épithètes nouvelles et caractéristiques des dieux[2], et de nombreux détails sur l'organisation du culte : connaissance d'autant plus précieuse que l'on ignore rarement la provenance des inscriptions, et que l'on peut en fixer à peu près la date. Comment enfin, à propos de chaque divinité et de chaque légende, ne pas interroger les monuments figurés de toute espèce, bas-reliefs, vases peints, monnaies, pierres gravées, qui nous en ont conservé les représentations? Une telle étude, si elle était exclusive, pourrait sans doute avoir ses périls et conduirait au symbolisme dans l'interprétation des mythes. Mais, si l'on ne demande à ces monuments que de nous apprendre comment les Grecs concevaient et figuraient leurs personnages divins à telle ou telle époque de leur histoire, l'utilité de cette étude est si évidente, qu'il serait superflu de la démontrer.

Quand, à l'aide de ces renseignements divers, on a déterminé la forme la plus ancienne et la plus populaire d'un mythe, plusieurs autres questions se présentent. Avant de rechercher si ce mythe est explicable par les Védas, ou par les fables analogues que l'on peut rencontrer, soit chez les Grecs eux-mêmes, soit chez les autres peuples indo-européens, il faut se demander s'il a eu son développement sur le sol hellénique ou s'il est venu de l'étranger. Il est certaines religions asiatiques dont l'importation a été assez tardive pour qu'on en puisse fixer à peu près la date. Le culte phrygien de la Grande Mère, par exemple, et le culte syrien d'Adonis n'ont pénétré que très lentement en Grèce, où ils sont restés pendant longtemps à l'état de cultes mystérieux, enfermés dans l'ombre de quelques congrégations. Les fables

1. Sur le rapport des croyances modernes avec les croyances antiques, voir surtout Bernhard Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenisches Alterthum* (Leipzig, 1871, Teubner) et l'ouvrage plus récent du même auteur : *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder* (1877). Parmi les travaux faits par des Grecs, citons l'étude de M. Loukas de Chypre, Φιλολογικαὶ ἐπισκέψεις τῶν ἐν τῷ βίῳ τῶν νεοτέρων Κυπρίων μνημείων τῶν ἀρχαίων, Athènes, 1874 (ouvrage analysé dans l'*Annuaire des études grecques de* 1875), et surtout les travaux de M. N. Politis, *Mythologie néo-hellénique* (Athènes, 1871-74); *Traditions populaires météorologiques* (1880); *Le Soleil d'après les traditions populaires* (1882), etc. Cf. *Revue critique*, du 12 février 1883.

2. Voir une communication faite par M. Foucart à l'Académie des Inscriptions, séance du 21 avril 1876.

qui concernent ces divinités, modifiées peut-être dans certains détails par leurs nouveaux adorateurs, sont donc peu intéressantes pour l'histoire de la mythologie grecque où elles ne sont pas réellement entrées. Mais ces rapports religieux avec l'Asie, dont nous avons des preuves aux temps historiques, ne peuvent-ils remonter beaucoup plus haut, et le contact des croyances des deux pays n'a-t-il pas dû être plus complet à une époque où les mythes, non fixés par la poésie et uniquement transmis par la tradition orale, étaient encore flottants? Prétendre que la mythologie de la Grèce est absolument originale dans tous ses détails, ou qu'elle ne relève que des origines communes à toute la race aryenne, ce serait ne pas tenir compte de la situation de cette contrée, dont les îles sans nombre étaient pour ses premiers marins comme autant de faciles étapes qui les conduisaient aux côtes d'Asie et les invitaient à entretenir avec ce pays un perpétuel échange de migrations, de commerce et d'idées. Ne voyons-nous pas d'ailleurs que les tribus des Léléges et des Cariens se sont répandues des rivages de l'Asie Mineure jusqu'à ceux de la Grèce, où elles ont dû laisser quelques-unes de leurs traditions? Or, ces peuples étaient en relations nécessaires avec les États les plus anciennement civilisés de l'Asie, surtout avec les Phéniciens dont la prospérité maritime et commerciale est très antérieure à celle de la Grèce. Les Phéniciens eux-mêmes n'ont-ils pas eu de nombreux établissements sur les côtes helléniques où ils ont apporté et laissé quelques-uns de leurs dieux[1]? Il paraît donc impossible que la mythologie hellénique n'ait pas admis, très anciennement, certains éléments orientaux, que l'on démêle encore dans quelques-unes de ses fables, en particulier dans la légende d'Hercule et dans celle d'Aphrodite. M. Ernest Curtius va jusqu'à prétendre[2] que les principales déesses de l'Olympe dérivent toutes d'un même type asiatique, originaire de la Chaldée : celui de la déesse-nature, mère et nourrice féconde des êtres, celle qui s'appelait Annat en Chaldée, Bélit ou Mylitta à Babylone, Istar en Assyrie, et qui, en Grèce, aurait pris les noms d'Aphrodite et d'Hèra, d'Athèna et d'Artémis, de Dèmèter et de Coré. Combien d'ailleurs de ces éléments étrangers, perdus et confondus avec le temps dans le vaste courant de l'hellénisme, y sont aujourd'hui méconnaissables! Il est arrivé de la mythologie ce qui est

1. Les représentations figurées sur les vases métalliques d'origine phénicienne, ont pu aussi suggérer à l'imagination grecque qui cherchait à s'en rendre compte, un certain nombre de mythes. M. Clermont-Ganneau a mis cette idée en lumière dans son ouvrage, plein de vues originales et de hardies hypothèses, sur l'*Imagerie phénicienne et la mythologie iconologique chez les Grecs* (Paris, Leroux, 1880). Cf. *Revue critique*, Nouv. sér., t. X, 1880, p. 82 sqq.

2. Voir son étude sur la *Science des divinités grecques, au point de vue historique*, dans *Alterthum und Gegenwart*, t. II (Berlin, 1882). Cf. *Rev. crit.*, Nouv. sér., t. XIV, p. 505.

arrivé de l'art, qui a emprunté à l'Assyrie, par l'intermédiaire de l'Asie Mineure, quelques-uns de ses procédés primitifs, mais qui a su les modifier si heureusement et en tirer un si merveilleux parti qu'ils semblent lui avoir toujours appartenu.

Il faut également tenir compte, dans l'étude des fables grecques, d'une distinction importante : la distinction des races auxquelles ces fables appartiennent, et des contrées où chacune d'elles a eu son développement local. C'est en se plaçant au premier de ces points de vue, que M. Dietrich Müller a pu composer un livre ingénieux, malheureusement incomplet, qui a pour titre : *Mythologie des races helléniques*[1]. Si, en effet, les plus anciennes traditions de la Grèce nous montrent la religion de Jupiter universellement reconnue par toutes les populations de cette contrée, pour lesquelles il fut toujours le dieu panhellénique, le culte de la plupart des autres divinités paraît, au contraire, s'être développé d'abord isolément au sein de chaque tribu, et n'être sorti de son berceau, pour se propager et se répandre au loin, que par suite de ces migrations fréquentes qui remplissent toute la première période de l'histoire grecque. Ainsi Apollon fut, à l'origine, une des principales divinités de la race dorienne ; ainsi Poséidon, adoré d'abord comme dieu de la mer par les Ioniens habitants des côtes et des îles, n'a pénétré que plus tard dans l'intérieur du continent, où il est devenu le dieu des lacs et des fleuves. Ce morcellement originaire des croyances religieuses a dû avoir cette conséquence que des divinités de nature analogue ont pu être adorées simultanément, mais sous des noms différents et avec des légendes variées, par chacune des tribus helléniques. Les mythes qui se rattachent à ces divinités présenteront donc nécessairement certaines ressemblances que le mythologue devra s'appliquer à saisir. Si nous rencontrons, par exemple, plusieurs circonstances identiques dans l'histoire de l'Hercule thébain, dans celles de l'Athénien Thésée et de l'Argien Persée, nous pourrons en conclure que ces héros, malgré les différences apparentes qui les distinguent, sont de la même famille. Ces analogies entre les mythes particuliers à chaque race ont-elles leur source dans le fonds commun légué à toutes indistinctement par les ancêtres aryens? Ou bien, s'expliquent-elles par l'identité des lois de l'imagination populaire, qui, se trouvant en présence des mêmes phénomènes, en recevait partout la même impression, les racontait de la même façon et créait à leur sujet des histoires semblables? C'est ce qu'il est souvent difficile de déterminer. Mais, quel que soit le résultat où l'on arrive, il est

1. *Mythol. der griech. Stamme*, 2 vol. Gottingen, 1857-1868. Gerhard, dans le second volume de sa *Mythol. grecque*, a fait ressortir, par la division même des chapitres, cette distinction des races au point de vue mythique. Cf. du même auteur, *Ueber Griechenlands Volkstämme und Stammgottheiten*, Berlin, 1851.

incontestable que comparer entre elles, pour en découvrir les ressemblances, les fables grecques de provenances diverses, c'est s'assurer un puissant moyen d'information. Il faudra, en outre, fixer son attention sur les détails locaux que chaque mythe renferme, sur la place que la tradition et les récits des poètes qui la suivent fidèlement, assignent à chacune de ces merveilleuses histoires. Toute action divine a eu, sur le sol grec, un théâtre connu, déterminé; et le choix de ce théâtre indique ordinairement que c'est là que tel mythe a été le plus anciennement raconté, là qu'il s'est développé, là peut-être qu'il est né. Le savant et ingénieux Forchhammer, un des vétérans de la science hellénique, a depuis longtemps[1] montré l'importance de l'étude de la nature de la Grèce pour l'intelligence de sa mythologie. Mais est-il besoin de dire qu'il s'est souvent complètement égaré en érigeant cette observation en système, en bornant volontairement sa vue à ces lumineux, mais étroits horizons, et en prétendant hardiment qu'aucun des dieux helléniques n'a pu prendre naissance ailleurs que sur cette terre privilégiée. Il sera donc bon d'avoir les yeux fixés sur la Grèce, d'observer son ciel, ses montagnes et ses mers, qui pourront nous donner la clef de quelques-unes de ses fictions mythologiques; mais il faudra aussi savoir s'arracher au plaisir de cette contemplation, pour aller plus loin et pour regarder au delà.

Comment n'être pas frappé, en effet, des analogies que présente la poésie mythique de la Grèce avec celle de l'Inde, et peut-on raisonnablement soutenir que cette poésie ne dépend absolument en rien des origines communes à tous les peuples de race aryenne? Pour citer un seul exemple, il n'est personne aujourd'hui qui consente à reconnaître dans Prométhée ce qu'y voyaient les Grecs : le type de l'homme prévoyant, auquel son frère Épiméthée (celui qui prend conseil après l'événement) s'opposerait comme contraste. Chacun sait parfaitement que le nom de ce héros, expliqué par la langue des Védas, nous montre en lui le ravisseur du feu céleste, ou le producteur du feu terrestre par le procédé primitif de l'*arani*. Quelques-uns des rapprochements institués par les fondateurs de la mythologie comparée sont sans doute encore trop contestables pour qu'on les prenne comme fondements d'une interprétation solide, et une étude plus approfondie de la poésie des hymnes fera peut-être justice d'un certain nombre de fausses hypothèses et de vaines conjectures, où a dû nécessairement s'égarer à ses débuts une science encore occupée à se frayer sa voie. Il y aura toujours une foule de personnages divins dont on chercherait

1. Ses *Hellenika* (Berlin, Nicolai) datent de 1837. Il a publié à Kiel, en 1875, un ouvrage conçu dans le même esprit : *Daduchos, Einleitung in das Verständniss der hellenischen Mythen*, etc. (Cf. *Revue critique*, 22 juillet 1876).

inutilement l'explication directe dans le texte des Védas. Mais si le génie grec, en mythologie comme dans le reste, a eu une large part d'originalité qui ne saurait lui être contestée, il n'en est pas moins certain qu'en transformant tout à son image, il n'a pas tout créé, et que la meilleure manière de rendre compte de quelques-unes de ses fables consiste à remonter, quand on le peut, par l'intermédiaire de la littérature sanscrite, jusqu'à la source plus ancienne dont elles dérivent.

En passant des légendes des dieux à celles des héros qui n'en sont que la forme secondaire, un vaste champ de comparaison s'ouvre encore devant nous. Ce ne sont pas seulement les grandes épopées indiennes qui nous offrent certains rapports avec celles de la Grèce; c'est toute la poésie héroïque de l'Europe. Si les histoires d'Achille, de Pâris, d'Hélène et d'Ulysse se retrouvent, dans leurs éléments essentiels, au sein des légendes populaires dont la poésie s'est emparée en Scandinavie, en Allemagne et en Russie[1], sans qu'il soit possible de supposer qu'elles se sont répandues, par voie de communication, dans ces divers pays, ne faudra-t-il pas en conclure que ces histoires sont l'héritage poétique commun à tous les enfants d'une même race, et, pour employer les expressions d'un mythologue anglais, M. Cox, « qu'elles sont les fruits d'un seul et même arbre dont les vastes branches se sont étendues sur toutes les terres aryennes [2]. »

A un degré inférieur, les traditions populaires, encore actuellement vivantes en Europe, pourront nous éclairer. Malgré l'action du christianisme, la mythologie n'est pas morte; on en trouve de nombreuses traces dans les esprits que la science ou la réflexion n'ont point cultivés. Si le peuple altère volontiers les faits historiques pour les transformer en légendes, il conserve au contraire, avec une scrupuleuse fidélité, les fictions poétiques qui lui viennent des ancêtres. Ses histoires et ses chansons, ses superstitions et ses proverbes, ses fêtes même remontent pour la plupart à une haute antiquité. Adalbert Kuhn l'a remarqué[3], il est tel usage populaire, comme celui des feux de la Saint-Jean, qui est la tradition vivace, perpétuée jusqu'à nous, des sentiments d'étonnement et de joie naïve par lesquels les anciens Aryas avaient accueilli la production merveilleuse du feu. Telle autre

1. Voir l'ouvrage de M. Alfred Rambaud sur *la Russie épique* (liv. III, chap. v). Paris, Maisonneuve, 1876.

2. *The Mythology of the aryan nations*, 1, p. 273 (London, Longmann, 1870).

3. Dans son livre célèbre sur la *descente du feu et le breuvage des dieux* (*Die Herabkunft des Feuers und des Gœttertranks*. Berlin, Dümmler, 1859). M. Frédéric Baudry a donné de cet ouvrage une analyse critique dans la *Revue germanique*, 1861, t. XIV et XV.

fête, comme celle de la roue flamboyante, qui se célébrait encore au commencement de ce siècle aux environs de Thionville, a pu, sans invraisemblance, être rattachée à la même source que les mythes grecs d'Ixion et de Phaéthon[1]. Des superstitions encore vivantes dans nos campagnes sont à peu près les mêmes que celles des paysans béotiens du temps d'Hésiode, et viennent sans doute de beaucoup plus loin que la Grèce. Les contes populaires enfin que, depuis l'exemple donné par Jacob Grimm, on recueille avec une ardeur patiente dans les différents pays de l'Europe, depuis les côtes de la mer Noire jusqu'aux fiords de la Norvège et aux rochers de l'Islande, offrent au mythologue une mine féconde en observations curieuses et en rapprochements intéressants. Ces contes ne sont, en effet, que des mythes dégénérés, dont les acteurs ont perdu leur caractère de dignité originelle, où les dieux sont devenus des ogres redoutables et des princes charmants, où les déesses se sont transformées en belles jeunes filles à l'aventureuse destinée, quand ces divinités, déchues de leur noble Olympe, n'ont pas descendu l'échelle des êtres jusqu'à se confondre dans les rangs des animaux et à s'affubler de leurs figures[2]. Les histoires enfantines, les contes de fées, les chants des nourrices, et tous ces récits merveilleux qu'on essaye d'arracher à la défiance des vieilles femmes, composent aujourd'hui une littérature spéciale et singulièrement instructive, dont le trésor va sans cesse grossissant[3]. Mais les richesses de ce trésor, qui est bien loin d'être complet, n'ont pas été jusqu'alors suffisamment classées et coordonnées. La critique n'a pu encore s'appliquer à distinguer, parmi ces fictions, celles qui sont relativement modernes ou celles qui ont obscurément cheminé d'une contrée à l'autre de l'Europe, de celles qui dérivent de plus haut. Dans l'état actuel de la question, la plus simple prudence nous impose donc de ne puiser qu'avec une extrême réserve à cette source attrayante de la tradition populaire.

Ces informations et ces enquêtes, si elles ne permettent pas toujours de pénétrer le sens originaire des fables grecques, ont du moins cet avantage de faire ressortir nettement, par la comparaison, ce qui est le caractère distinctif, la marque propre de la Grèce en mythologie : je veux dire l'anthropomorphisme. D'autres races, sans doute,

1. F. Baudry, *ouv. cit.*, t. XIV, p. 372-373.

2. Voir à ce propos l'ouvrage de M. A. de Gubernatis : *Mythologie zoologique ou légendes animales*. Cet ouvrage, écrit en anglais par l'auteur, a été traduit en français par M. Paul Regnaud (Paris, Durand et Pedone Lauriel, 1874).

3. Une revue s'était fondée en France, pour recueillir tous les précieux débris de cette littérature populaire. Le nom de sa patronne, la fée *Mélusine*, n'a pu réussir à la faire vivre plus d'une année (1877). Mais, grâce à MM. Gaidoz et Rolland, *Mélusine* vient d'être appelée à une seconde existence, qui, nous l'espérons, sera beaucoup plus longue que la première.

ont, elles aussi, prêté aux dieux qu'elles s'étaient faits des sentiments, des passions et même des apparences humaines. Il sera toujours difficile aux intelligences non cultivées, livrées sans défense au pouvoir trompeur de l'imagination, de ne pas se représenter sous des traits sensibles la divinité, dont l'idée leur serait inaccessible autrement. Mais, si l'anthropomorphisme a eu, dans toute religion antique, une place plus ou moins large, nulle part il ne s'est mieux développé que sur le sol de la Grèce. Et pouvait-il en être autrement? Comment une race née avec le sentiment de l'art, amoureuse de la lumière, de la couleur, de la forme, de tout ce qui fait le charme et la joie de la vie sensible, une race nullement rêveuse et contemplative, eût-elle pu, en son premier âge de vie féconde et d'actives sensations, se contenter de concepts abstraits pour exprimer ce sentiment du divin qui débordait en elle au merveilleux spectacle des choses? Comment, en présence de la vie de la nature, de la variété et de la perpétuité de ses phénomènes, eût-elle pu lui supposer pour auteur et pour maître un être sans forme, sans mouvement, sans place déterminée dans l'univers, perdu dans un abîme insondable fait pour donner le vertige aux intelligences les plus fermes? Partout, en ce monde, les Grecs crurent apercevoir l'action toujours présente d'êtres mystérieux, et, dans la surabondance d'un sentiment religieux poussé jusqu'à l'excès, ils firent la divinité aussi multiple que les phénomènes dont leurs yeux étaient chaque jour frappés. Comme, en même temps, ils avaient conscience de leur dignité et de leur noblesse, ils prêtèrent à ces fantômes divins la forme humaine, c'est-à-dire les traits mêmes de la race hellénique, la plus belle qui ait vécu sous le ciel. Les dieux d'Homère ressemblent donc aux enfants des Grecs. Comme eux, ils ont un corps; leurs passions sont celles des hommes; leur genre de vie est celui des héros. Conception bien naïve ou bien grossière, au premier abord. Mais, entre l'existence divine et l'existence humaine, analogues sous certains rapports, il y a cependant un abîme. Ce corps, que l'imagination grecque prête à ses dieux et qui semble rabaisser la divinité jusqu'à l'homme, se nourrit d'un aliment qui n'a rien de terrestre. Sa substance échappe donc aux lois générales d'altération ou de transformation que subit tout corps vivant sur la terre; elle est incorruptible et impérissable. Tandis que, chez les hommes, la fleur de la beauté va se flétrissant avec les années pour se sécher enfin dans la mort, la figure éternellement jeune des dieux bienheureux assiste sans trouble au passage des générations humaines, « qui se succèdent comme celles des feuilles. » D'ailleurs, ces corps divins sont moins des corps que des esprits, si l'on considère la vitesse surnaturelle dont ils sont doués, et que le poète compare à la rapidité des mouvements de la pensée humaine. C'est d'un bond qu'ils descendent du ciel sur la terre et qu'ils franchissent l'espace.

Ils volent, rapides comme l'éclair, sur tous les points du monde; ils sont partout; l'homme ne peut faire un pas sans les rencontrer. Ainsi, dans cette conception, en apparence purement humaine et toute terrestre de la divinité, l'idéal avait cependant une place, et les imaginations religieuses, avides de merveilleux, y trouvaient un aliment.

Les pages qui précèdent sont loin d'avoir épuisé la matière qui s'offrait à nos observations. Mais peut-être en a-t-on dit assez pour faire comprendre comment la mythologie grecque ne peut plus être aujourd'hui pour nous ce qu'elle était pour les contemporains de Boileau, un froid catalogue de divinités mortes, un simple répertoire d'allégories et de figures. Peut-être aussi la question que nous laissions en suspens au début de cette introduction, a-t-elle trouvé sa réponse dans l'esprit de nos lecteurs. Les accusations d'immoralité que l'on fait peser quelquefois sur la religion des Grecs, ne peuvent s'expliquer, en effet, que par un malentendu ou par un défaut d'information. Car, d'une part, la mythologie n'est pas la religion, et, de l'autre, les mythes, produits irréfléchis et involontaires de l'imagination humaine, n'ont, par eux-mêmes et en raison de leur origine, aucun caractère moral. Jamais d'ailleurs, en Grèce, l'homme n'a songé à modeler sa conduite sur des exemples divins. Jupiter a souvent été invoqué comme le protecteur du droit et le vengeur du crime; il n'a jamais été invoqué pour justifier l'adultère. Les fables mythologiques ont été sans influence sur la vie humaine; et la croyance aux dieux paraît avoir été plus salutaire encore que nuisible à la morale grecque, jusqu'au jour où les cultes orientaux firent invasion, avec leur cortège de honteuses pratiques.



Imp. E. Dufrénoy

I_FRAGMENT D'UN COMBAT DES DIEUX ET DES GÉANTS.

MYTHOLOGIE

DE LA

GRÈCE ANTIQUE

LIVRE PREMIER

DIVINITÉS DU CIEL

CHAPITRE PREMIER

LES GÉNÉRATIONS DES DIEUX

S'il était possible de [illegible] position des fables divines de la [illegible] un travail systématique [illegible] [illegible] [illegible] l'objet du premier chapitre [illegible] [illegible] populaires, et [illegible] qu'il est nécessaire, dans l'intérêt de la [illegible] les exposer tout d'abord [illegible] la valeur.

Le problème de l'origine des choses [illegible] de l'École ionienne [illegible] Longtemps avant Thalès, Anaximandre et Héraclite, la poésie mythologique avait entrepris de satisfaire [illegible] [illegible] la curiosité naturelle de l'homme au sujet de la formation de l'univers et de la naissance des dieux. [illegible]



MYTHOLOGIE

DE LA

GRÈCE ANTIQUE

LIVRE PREMIER

DIVINITÉS DU CIEL

CHAPITRE PREMIER

LES GÉNÉRATIONS DES DIEUX

S'il était possible de suivre un ordre chronologique dans l'exposition des fables divines de la Grèce, la théogonie, qui suppose un travail systématique et des efforts de réflexion auxquels les mythes primitifs sont complètement étrangers, ne devrait pas faire l'objet du premier chapitre d'une mythologie hellénique. Mais les doctrines théogoniques sont si intimement mêlées aux traditions populaires, et nous les rencontrerons si souvent sur notre route qu'il est nécessaire, dans l'intérêt de la méthode et de la clarté, de les exposer tout d'abord brièvement, en essayant d'en déterminer la valeur.

Le problème de l'origine des choses n'a pas attendu les spéculations de l'école ionienne pour trouver en Grèce une solution. Longtemps avant Thalès, Anaximandre et Héraclite, la poésie mythologique avait entrepris de satisfaire, par des explications merveilleuses, la curiosité naturelle de l'homme au sujet de la formation de l'univers et de la naissance des dieux. Mais il est plus facile de



constater l'existence de cette première cosmogonie que d'en faire l'histoire. Comme elle n'entrait pas dans le cadre de l'épopée héroïque, les poèmes homériques n'y font que de rares allusions et n'en renferment que de bien courts fragments, d'où il est impossible de déduire un système. Quelque chose a pu s'en conserver dans la Théogonie hésiodique. Mais cette Théogonie, composée de poésies d'âges divers, mêlée d'interpolations dont on ne saurait encore aujourd'hui, après tous les savants travaux dont elle a été l'objet[1], déterminer exactement l'origine et l'étendue, a évidemment altéré et dénaturé sur plus d'un point les croyances primitives de la Grèce. Mythologique par la forme, elle est philosophique par le fond, et quelques-uns des morceaux qui la composent sont probablement contemporains des premières tentatives des philosophes-physiciens pour découvrir le principe élémentaire de l'univers. La théogonie orphique, qui a emprunté plus d'un élément à l'Orient, qui a subi des remaniements successifs, et dont plusieurs fragments, parmi ceux qui nous ont été conservés, appartiennent aux dernières époques de l'hellénisme, est encore bien plus éloignée que l'œuvre attribuée à Hésiode de l'esprit de l'antique cosmogonie[2]. Quant au système de Phérécydès de Syros, l'intention de concilier les fables traditionnelles avec la philosophie s'y aperçoit trop clairement pour qu'on puise à cette source sans défiance. A défaut de textes qui expriment dans leur intégrité et dans leur premier enchaînement les plus vieilles conceptions cosmogoniques de la Grèce, nous sommes forcé de nous borner à en rechercher les traces éparses et à raconter, d'après Hésiode surtout, l'histoire de la formation du monde et la succession des générations divines[3].

Les plus anciens indices qui nous restent de ces premières con-

1. Voir surtout Schoemann, *Die Hesiodische Theogonie ausgelegt und beurtheilt*, et le mémoire du même auteur, au tome II de ses *Opuscula academica*. Cf. Gerhard, *Die Hesiodische Theogonie*; Welcker, même titre (Elberfeld, 1865), et les *Hesiodi carmina* de Gœttling, 3e édition, revue et corrigée par J. Flach (Leipzig, Teubner, 1878).

2. Sur la cosmogonie orphique, qui est en dehors de notre cadre, voir Lobeck, *Aglaophamus*, liv. II, 2e partie, chap. v; A. Maury, *Rev. arch.*, 7e année, p. 341, et le chapitre sur l'orphisme, du même auteur, dans son *Histoire des Religions de la Grèce*, t. III, p. 300 et suiv.

3. Sur les rapports des cosmologies grecques avec celles de l'Inde, voir la remarquable étude de M. James Darmesteter, *les Cosmogonies aryennes*, dans ses *Essais orientaux*. (Paris, Lévy, 1883.)



ceptions se trouvent dans deux passages de l'Iliade[1]. Il y est dit que toutes les choses et tous les dieux doivent leur naissance à *Océan* et qu'Océan a pour épouse *Têthys*. Océan est donc le père, le générateur; Têthys est la mère, la mère féconde qui enfante et qui nourrit. Quelles furent les premières créations de ce couple divin? Comment toute la série des êtres dépend-elle de lui? C'est ce que nous ignorons. Mais la façon dont les Grecs concevaient Océan nous explique comment ils ont pu chercher en lui l'origine du monde. Fleuve immense dont le large courant, en revenant sur lui-même, enveloppe à la fois la terre et la mer, Océan est la limite de toutes les choses visibles. On avait donc pu supposer que tout ce qu'il contient et qu'il enferme était jadis sorti de son sein. Plusieurs traditions grecques sont l'écho de cette idée cosmogonique. Ogygès, dont le nom n'est qu'une autre forme de celui d'Océan[2], était considéré, en Attique et en Béotie, comme un autochthone, comme un premier roi, c'est-à-dire comme un père de l'humanité. Les dieux-fleuves passaient également pour avoir été les ancêtres de plusieurs races helléniques. Or, les fleuves, comme les rivières, comme les sources, comme la mer elle-même, dérivent d'Océan; c'est de lui qu'ils tiennent leur puissance génératrice et fécondante. Océan, d'où viennent toutes les eaux, est ainsi l'eau elle-même, élément immortel qui a vivifié toute la nature à l'origine et qui ne cesse de l'animer. Les premiers Grecs, pour qui Océan était le père des dieux, avaient donc devancé sur ce point, comme le remarque Aristote[3], les théories de Thalès.

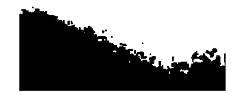
Cette idée simple, qui fait sortir tous les êtres d'un principe unique, ne se retrouve pas dans la cosmogonie d'Hésiode, déjà plus compliquée et plus savante. Cette cosmogonie est un système : et ce système repose sur une analyse des éléments constitutifs de l'univers. « Avant tout fut le Chaos; puis Gæa au large sein, éternel et inébranlable soutien de toutes choses[4]; et Éros, le plus beau

1. IV, 201; 246.

2. V. le *Journal de philologie comparée* d'A. Kuhn, IV, 88.

3. *Métaph.*, I, 3, 5.

4. Nous considérons, avec les meilleures autorités, les deux vers qui suivent (118-119) dans le texte traditionnel, comme une interpolation, de source orphique probablement. Cf. l'hymne cosmogonique des *Oiseaux* (v. 693 sqq.) d'Aristophane.



des immortels, qui pénètre de sa douce langueur et les dieux et les hommes, qui dompte les cœurs et triomphe des sages conseils. » Chaos, Gæa, Éros, voilà donc les trois éléments primordiaux; éléments qui ne sont pas conçus comme ayant toujours coexisté, dont le premier est antérieur aux deux autres, qui sont soumis par conséquent à une loi de succession. Le Chaos n'a pas ici la signification qui lui sera plus tard attribuée; il n'est point la matière à l'état inerte et confus, la « *rudis indigestaque moles* » d'Ovide. Suivant l'étymologie du mot, et comme l'interprétait Aristote, le Chaos est l'espace; l'espace béant (χαίνω), le Vide. La Völuspa scandinave place de même à l'origine des choses un gouffre immense qui porte le nom de *Ginnûngagap* (le gouffre des gouffres); mais, à l'une des extrémités de cet abîme est le *Niflheim* (le séjour des nuées et des frimas); à l'autre, le *Muspelsheim* (le pays du feu) qui doivent concourir ensemble à l'œuvre de création[1]. Chez Hésiode, au contraire, le Chaos est absolument illimité; il serait une pure abstraction, s'il n'était représenté comme un espace rempli de ténèbres. Peut-être faut-il reconnaître dans cet espace le vide qui sépare le ciel de la terre, et où résidait originairement, d'après la cosmologie indienne, la sombre nuée, d'où est sorti le monde[2]. Gæa, qui fut après le Chaos, n'est point la terre, telle qu'elle s'offrait aux regards des Grecs; c'est la matière terrestre en voie de formation. Quant à Éros, malgré le texte du poète, il n'est pas le dieu brillant, étincelant de beauté, le dieu ailé, à la grâce juvénile et au charme vainqueur, dont Praxitèle fixera l'image. Il ne peut être le dieu de l'amour humain, puisque les hommes ne sont pas nés et que les dieux eux-mêmes ne sont pas encore éclos du sein de l'espace et de la matière. Cet Éros primitif de la cosmogonie est une image mythologique qui voile une idée abstraite. Il n'est en réalité, comme on l'a dit, que « la force attractive qui porte les corpuscules élémentaires à s'agréger et à se combiner[3]. » Il ne produit rien par lui-même; mais, en vertu de son action, tous les éléments et tous les êtres tendent à s'unir, et de cette union résulte la vie. Avec lui, en effet, toutes choses vont naître successivement, de Chaos et de Gæa, de l'espace et de la

1. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, p. 525 (3e édit.).
2. J. Darmesteter, ouv. cité, p. 153.
3. Maury, *Relig. de la Grèce*, I. p. 350.

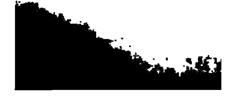
matière terrestre. Du Chaos sortent d'abord l'Érèbe et la Nuit. L'Érèbe qui, suivant les croyances communes, s'étendait au-dessous de la terre, désigne ordinairement l'obscurité intermittente, au retour périodique. Mais ici, *Erebos* et *Nyx* personnifient simplement l'obscurité primordiale, divisée en deux principes : un principe mâle et un principe féminin. Ces deux principes, en s'unissant, donnent le jour à *Æther* et à *Hèméra,* à la lumière des régions supérieures et à celle de l'atmosphère terrestre. Voilà un premier effet de l'Amour : par lui, les ténèbres enfantent la lumière. Voilà en même temps la première application de la loi qui préside à toutes les créations cosmogoniques dont le poète déroule la série devant nous; loi que M. A. Maury a très nettement formulée en ces termes : « Quand il s'agit de former un nouvel élément, les principes dont le concours détermine sa formation sont personnifiés par le poète en deux êtres de sexe différent qui procréent, suivant les lois de la génération humaine, cet élément nouveau à son tour personnifié[1]. »

La lumière faite, la création va se développer, non, comme dans la Genèse hébraïque, par la volonté d'un dieu suprême, mais sous l'influence d'Éros[2]. Gæa ne tarde pas à engendrer *Ouranos,* le ciel étoilé, dont la voûte la recouvre tout entière et qui doit servir de séjour aux immortels bienheureux. Elle engendre ensuite les grandes montagnes qui se dressent à sa surface, l'abîme des mers, creusé dans ses profondeurs, que le poète appelle *Pontos.* « Pontos a été enfanté sans amour » : allusion à l'impuissance productive de l'eau salée, opposée aux eaux nourricières qui alimentent le sol. Désormais Gæa va s'unir à Ouranos pour donner le jour aux autres éléments : leur hymen, souvent chanté plus tard par la poésie grecque[3], sera la source de la vie universelle. C'est le couple primitif, le couple immortel que célèbrent déjà les poètes védiques. De leur union naît d'abord Océan, le fleuve des fleuves; image de la formation des eaux de source, qui sont bien réellement les filles du ciel et de la terre. Viennent ensuite plusieurs divinités dont le

1. *Ibid.*, p. 351.

2. De même, dans la cosmogonie phénicienne attribuée à Sanchoniathon, le Désir (Πόθος), est le principe de la création. Voir le mémoire de M. Renan sur Sanchoniathon *(Acad. des Inscript.*, t. XXIII, 2e partie, p. 275).

3. Voir surtout un beau fragment des *Danaïdes* d'Eschyle (fragm. 108, éd. Ahrens, collect. Didot).



sens est moins déterminé; c'est « Koios et Krios, Hypérion, Japet, Théia, Rhéia, Thémis, Mnémosyne, Phœbé à la couronne d'or; l'aimable Têthys et enfin le dernier né, Cronos aux habiles conseils[1]. » Nous aurons à revenir sur Cronos. Quant aux autres divinités, dont quelques-unes ne se trouvent citées que chez Hésiode, elles expriment, pour la plupart, les grandes forces de la nature et ses principaux phénomènes. Hypérion (celui qui marche au-dessus) est le soleil considéré dans son mouvement ascensionnel au-dessus de l'horizon. Théia (du mot θέω, courir?) c'est l'aurore dont la lueur s'élance dans la voûte céleste. Phœbé est l'éclat brillant du soleil ou de la lune. Krios, c'est probablement encore le soleil; car, plus loin, le poète nous dit que Krios a donné naissance à Astræos[2], personnage mythologique d'un caractère sidéral. Sans nous arrêter à Thémis et à Mnémosyne, qui personnifient déjà des idées morales et dont il sera question ailleurs, poursuivons l'énumération hésiodique pour y trouver l'expression des idées purement naturalistes du poète.

« Gæa enfanta ensuite les durs Cyclopes: Brontès, Stéropès, Argès, qui ont donné à Zeus la foudre, qui ont forgé son tonnerre[3]. » Ici, l'interprétation est fournie par les mots eux-mêmes. Brontès, c'est le fracas du tonnerre; Stéropès, c'est l'éclair; Argès, l'éclat blanchâtre des feux électriques. D'Ouranos et de Gæa naissent ensuite des êtres gigantesques et monstrueux, dont le corps immense a cinquante têtes et est armé de cent bras: c'est Kottos (le furieux), Briareus (le vigoureux), Gyès (le membru); enfants redoutables qui, dès leur naissance, sont en horreur à leur père, qui ont voué au Ciel une haine implacable. Conception dont la mythologie primitive des Aryas nous donne la clef. Le Rig-Véda est, en effet, rempli du récit des luttes que soutient Indra, le dieu céleste, contre ses ennemis, contre les ennemis de la lumière, les noirs démons des nuages et de l'obscurité, qu'il frappe de sa foudre et qu'il perce de ses flèches. D'après une image analogue, les monstres détestés d'Ouranos, que nous dépeint le poète, ce sont les nuages aux formes multiples et gigantesques, nés des vapeurs terrestres, et qui livrent au firmament lumineux de perpétuels combats.

1. *Théog.*, 133-137.
2. *Ibid.*, 376.
3. 148-153.

Cependant Ouranos, qui avait pris une si large part à l'œuvre de la création, veut, à un certain moment, en arrêter le cours. A mesure que des enfants lui naissaient, il les plongeait dans les entrailles de la terre. Gæa, révoltée de la cruauté de son époux, arme contre lui le plus habile et le plus sage de ses fils, Cronos, qui surprend son père, le mutile et jette au loin les dépouilles de sa virilité. Ces divins débris tombent sur la mer, flottent à sa surface : autour d'eux s'amasse une blanche écume d'où naquit Aphrodite. La mutilation d'Ouranos par son fils est une fable dont nous ne saurions préciser la signification naturelle, mais qui, par la place qu'elle occupe dans la Théogonie, correspond à une grande idée abstraite. La condamnation d'Ouranos à l'impuissance et l'avènement de son fils Cronos marquent en effet une période nouvelle, une seconde phase dans le développement de la création. Ouranos avait essayé d'entraver ce développement en détruisant ses propres enfants; il a payé la peine de ses coupables efforts. L'œuvre de génération, un instant suspendue, reprend donc son cours sous la direction de Cronos[1], qui préside désormais à la marche nécessaire des choses. Cette idée est encore indiquée chez le poète par l'union de Cronos et de *Rhéa,* qui n'est point ici ce qu'elle sera plus tard, une divinité de la terre. La Rhéa cosmogonique (celle qui coule) est l'emblème du mouvement, de la succession et de la durée. L'éternelle nature, victorieuse des premiers obstacles qui s'opposaient à ses progrès, continuera donc son travail de formation. Les Titans, les puissances primordiales enchaînées par Ouranos, retrouvent leur liberté, et de nouvelles générations divines viennent s'ajouter aux anciennes.

Bientôt, en effet, Pontos, uni à Gæa, devient l'ancêtre de toutes les divinités qui personnifient les forces et les mille aspects de la mer, de toutes celles des rivières et des sources, dont on trouvera dans la Théogonie la longue énumération[2]. A ces créations dans l'ordre de la nature correspondent, sous le règne de Cronos,

1. Les mythographes ont souvent assimilé Cronos à Χρόνος, le Temps. Cette assimilation, dont on trouve la première trace chez Aristote, ne paraît pas exacte. M. Bréal *(Hercule et Cacus*, p. 57) rattache le mot à la racine *Kar*, faire, *créer* (d'où le grec χραίνειν) et il fait observer que, dans les Védas, *Krânan* est un dieu créateur. Cf. *Garanus* et *Recaranus* dans la mythologie latine. Voir aussi G. Curtius, *Grundz. der griech. Etymol.*, p. 154-155 (5e édit.).

2. v. 240-265.

d'autres créations qui appartiennent à l'ordre moral : allégories abstraites où s'expriment tous les sentiments et tous les principes liés à l'existence de l'homme, qui bientôt fera son apparition. La Nuit, cette fille primitive du Chaos et de l'Érèbe, donne naissance à la Mort, au Sommeil, à la troupe des Songes; elle enfante les Parques, Némésis, la Fraude, la Débauche, l'affreuse Vieillesse, l'ardente Discorde. La Discorde à son tour engendre le Travail pénible, la Douleur, les Combats, et enfin le Serment : « le serment fatal à l'homme qui ne craint pas de se parjurer. » Le règne de Cronos a donc vu apparaître l'idée de la moralité, avec tous les développements qu'elle contient.

L'univers cependant est loin d'être achevé, et, avant d'arriver à sa forme dernière, il devra traverser une nouvelle révolution. Le second maître du monde aura le même sort que le premier. Comme lui, il essaiera de mettre obstacle au progrès de la vie; comme lui, il sera vaincu, renversé et détrôné par son fils. L'histoire mythique d'Ouranos se reproduit, avec quelques variantes, dans celle de Cronos. De même que celui-là plongeait dans les entrailles de la terre tous les enfants que Gæa lui donnait, Cronos engloutit dans son propre sein tous les nouveau-nés de Rhéa. Un seul parvient à lui échapper, grâce à un stratagème de sa mère. Cet enfant dérobé à la voracité de Cronos c'est Zeus, qui réussira à enchaîner son père et le forcera à rendre à la lumière les dieux qu'il avait engloutis[1].

Les trois règnes successifs d'Ouranos, de Cronos et de Zeus ne sont point, à ce qu'il semble, une invention cosmogonique; ils doivent correspondre à d'anciennes traditions. Cronos, qui a plus d'un rapport avec le Moloch phénicien, est, vraisemblablement, un dieu étranger, dont le culte, très ancien, s'est rencontré, dans l'île de Crète, avec le culte plus récent du Jupiter hellénique qui, en Crète d'abord, dans le reste de la Grèce ensuite, fut considéré comme son fils et s'appela Κρονίων. D'autre part, le Ciel et la Terre étaient, pour les premières populations de la Grèce, le couple primordial, auteur de tous les êtres. Quand Jupiter fut devenu le dieu suprême et sans rival, le père commun des dieux et des hommes, il fallut expliquer comment il avait eu avant lui Cronos et Ouranos. Ainsi se formèrent les mythes qui sauvegardèrent la

1. Pour le développement du mythe, voir plus loin, chap. II, 3.

toute-puissance de Jupiter, en imaginant qu'il avait détrôné son père, étant meilleur et plus fort que lui, et que Cronos lui-même avait renversé Ouranos. En s'emparant de ces fables, Hésiode leur a fait exprimer une idée d'une grandeur incontestable. A ses yeux, le monde n'est pas arrivé d'un coup, ni facilement, à l'état d'équilibre et d'harmonie; il n'y est arrivé qu'au prix de plusieurs révolutions, et par une série de progrès dont rien n'a pu entraver le cours. Dans cette marche de l'univers vers son terme de perfection, l'idée de l'ordre va se dégageant de plus en plus; mais l'ordre ne régnera véritablement que lorsque Zeus aura vaincu toutes les puissances ennemies qui s'opposent encore à son action.

Entre la chute de Cronos et l'avènement de Jupiter se place, en effet, une période de résistances et de conflits, où la nature bouleversée est en proie à une redoutable crise: crise d'enfantement d'où doivent sortir les formes nouvelles et supérieures de la vie. La lutte des forces contraires, et le triomphe des meilleures d'entre elles sur les plus imparfaites, semble donc avoir été, dans la pensée du poète, la condition même du développement des choses au sein de la nature; idée qui ressort du récit qu'il nous fait du combat des Titans contre les dieux Olympiens. Le mythe des Titans est sans doute très antérieur à la Théogonie, et le texte de l'Iliade contient déjà plus d'une allusion au châtiment que subissent dans le Tartare Cronos et ses frères[1]. Mais, si Hésiode n'a fait que recueillir une fiction fort ancienne, il a pris soin de la développer, de lui donner le souffle et la vie; il l'a interprétée poétiquement; il en a fait un des grands drames de la nature aux premiers âges du monde.

Les Titans, qui sont au nombre de douze (six Titans mâles et six Titans femelles), doivent leur naissance au couple générateur primitif: le Ciel et la Terre. Au point de vue théogonique, la Titanomachie n'est donc autre chose que la lutte des enfants de Gæa et d'Ouranos contre les fils de Cronos dont Zeus est le chef. Mais, il est à remarquer que les Titans ne combattent pas tous contre les Olympiens. Parmi les Titans femelles, nous trouvons deux divinités qui seront plus tard associées à Jupiter, qui, en langage mythologique, deviendront ses épouses: Thémis et Mnémosyne. Thémis, d'où naîtra Dikè, c'est l'idée de l'ordre et de la loi; Mnémosyne,

1. *Iliade*, VIII, 479. XIV, 203; 274. XV, 225.

c'est la mémoire, le souvenir; c'est l'action du passé se perpétuant dans la durée. Si, dans cette lutte, tous les Titans ne sont pas les ennemis des dieux, c'est que Zeus ne peut songer à détruire, sans exception, toutes les forces élémentaires de la nature. Il se contentera de les dompter dans ce qu'elles ont de monstrueux et de désordonné, et il les fera concourir, en les réglant, à l'établissement de l'ordre nouveau auquel il va présider. Cette idée est indiquée dès le début du récit de la Théogonie. — Depuis dix ans entiers, les Titans et les fils de Cronos, postés les uns sur l'Othrys, les autres sur l'Olympe, se fatiguaient dans une lutte acharnée, qui semblait ne devoir jamais finir, quand Jupiter eut l'idée de faire sortir du Tartare les trois géants Kottos, Briareus et Gyès, que son père y avait enfermés, et dont l'intervention décidera la victoire en sa faveur[1]. Ainsi Jupiter ne pourra vaincre les Titans, ses ennemis, qu'avec l'aide d'autres Titans, ses alliés; il ne pourra triompher des forces immenses et tumultueuses de la nature qu'en leur opposant des forces non moins puissantes. Les Titans se divisent donc en deux corps d'armée qui vont en venir aux mains; c'est-à-dire que les éléments déchaînés vont se heurter dans un conflit où la victoire finira par appartenir à l'ordre, mais où elle sera achetée par un épouvantable cataclysme.

La lutte s'engage entre les deux partis, armés d'énormes rochers, détachés des montagnes qui sont le théâtre de la mêlée. Le bruit de leur combat ébranle à la fois le ciel, la terre et la mer; il pénètre jusque dans les profondeurs du Tartare. Tout à coup, Zeus lui-même prend part à la lutte; il fait gronder son tonnerre, briller ses éclairs; il lance la foudre sans interruption. « La terre féconde brûle en frémissant; les vastes forêts éclatent; tout bouillonne, et la terre entière, et les courants de l'Océan et la mer immense; autour des Titans infernaux se répand une vapeur étouffante, un air embrasé; leurs audacieux regards sont éblouis, aveuglés par les lueurs de la foudre. L'incendie gagne jusqu'au Chaos; à ce que voient les yeux, à ce qu'entendent les oreilles, on eût dit que la terre et le ciel se confondaient, l'une ébranlée sur sa base, l'autre tombant de sa hauteur. Tel était le fracas de ce combat que se livraient les dieux! En même temps, les vents soulèvent d'épais tourbillons de poussière et les transportent, avec les éclairs et les

1. *Théog.*, v. 624 et suiv.

tonnerres, ces traits du grand Zeus, avec les clameurs et le tumulte de la bataille, au milieu des deux armées[1]. » Enfin, la victoire est achevée par les trois géants, alliés de Zeus, qui lancent sur les Titans trois cents rochers, qui les renversent et les plongent dans le Tartare.

La grande image sur laquelle se termine ce récit, nous en donne le sens. Elle a pu être inspirée au poète, ou à l'imagination populaire dont il est l'interprète, par le spectacle qu'offre la nature elle-même dans certaines parties de la Grèce, par la vue des grands éboulements de l'Othrys et de l'Olympe, des blocs erratiques que l'on rencontre sur leurs pentes et à leurs pieds, de leurs immenses ravins, de leurs profondes déchirures. A ces images réelles, s'est associée la tradition d'un grand bouleversement géologique dont la Thessalie a été autrefois le théâtre, bouleversement contemporain de l'humanité, et dont le souvenir s'était conservé dans le récit du déluge de Deucalion. Le mythe du combat des dieux et des Titans, bien qu'il remonte à la source commune de toutes les fables de la race aryenne, n'est donc pas la même chose, dans la Théogonie du moins, que la lutte d'Indra contre les Asouras dans la poésie védique, c'est-à-dire la lutte du dieu lumineux contre les démons des nuages. Le récit d'Hésiode a une autre portée; il est, à proprement parler, la restitution poétique, faite par une imagination puissante, d'une des grandes révolutions qui ont jadis remué le sol de la Grèce. C'est en cela qu'il se distingue des descriptions analogues que l'on rencontre dans les mythologies des différents peuples. La mêlée des Titans, séparés en deux camps et deux armées, rappelle sans doute le combat que se livrent, dans la mythologie persane, les Dews et les Izeds, les bons et les mauvais génies; elle rappelle également la lutte des « anges de Dieu contre les anges de Satan », qui est décrite dans un livre apocryphe de l'Ancien Testament[2]. Mais aucun de ces récits ne repose, comme celui de la Théogonie, sur un fonds de vérité scientifique, qui a été, non pas aperçue, mais pressentie par le merveilleux instinct du génie grec.

Le *Tartare* où les Titans sont enfermés, appartient au contraire entièrement à la tradition populaire. Dans la première cos-

1. *Théog.*, 693-712. Trad. de M. Patin dans l'*Annuaire des études grecques* (1872).

2. Maury, *Relig. de la Grèce*, I, 376.

mographie des Grecs, l'univers se divise très nettement en trois zones : au milieu se trouve la terre; au-dessus, le ciel et l'éther; au-dessous, le Tartare. Le Tartare ténébreux, prison des dieux vaincus, partie inférieure du monde, forme donc le contraste le plus complet avec l'Olympe, la région supérieure et lumineuse où vivent les dieux triomphants, qui personnifient le nouvel ordre de choses. Dans l'Iliade, Jupiter menace les divinités qui désobéissent à ses ordres de les précipiter dans la nuit du Tartare; demeure d'airain, fermée par des portes de fer, et qui est située aussi loin au-dessous de l'Hadès, que le ciel lui-même est éloigné de la terre[1]. Le poète de la Théogonie reproduit cette dernière image et il la précise en ajoutant : « Si une enclume d'airain était précipitée du ciel, elle tomberait pendant neuf jours et neuf nuits, et n'atteindrait la terre qu'à la dixième aurore; tombant de la terre, elle descendrait de même neuf autres jours, neuf autres nuits, et, à la dixième aurore seulement, entrerait dans le Tartare[2]. » C'est là, dans cette région humide et désolée, remplie d'épaisses vapeurs, enveloppée d'une nuit éternelle, que gisent les Titans; leur prison est entourée d'un mur d'airain, fermée par des portes que Poséidon a fabriquées, et qu'il leur est à jamais interdit de franchir : « gouffre immense dont on ne pourrait atteindre l'extrémité dans le cours d'une année entière, où l'on irait sans cesse et sans trêve, emporté çà et là par d'impétueux tourbillons[3]. » Au-dessus du Tartare, sont les racines de la terre et de la mer; au-dessous, sont les dernières limites des choses. Le Tartare, région inférieure de l'univers, se distingue donc très nettement, à l'origine, de l'Hadès qui est situé dans l'épaisseur du disque terrestre. Mais plus tard, quand les Titans se confondirent avec d'autres monstres qui sont, comme eux, les images des forces désordonnées de la nature, on leur attribua un séjour plus rapproché du domaine de l'homme; ils devinrent les puissances mauvaises, qui habitent les entrailles du sol, où l'on entend les grondements de leur colère dans le fracas des tremblements de terre, et d'où ils menacent encore la brillante lumière du ciel, par les torrents de fumée qu'ils vomissent du cratère des volcans. Les Orphiques ont été fidèles à l'idée de la Théogonie, quand ils ont fait des Titans les éléments déréglés et

1. *Iliade*, VIII, 13.
2. *Théog.*, 722 et suiv.
3. *Ibid.*, 736-742.

pernicieux de la nature, en révolte contre l'ordre établi par les Olympiens, et quand ils les ont représentés mettant en pièces, dans leur sauvage fureur, le corps de Zagreus.

Après la défaite des Titans, il semblait que l'univers fût désormais pacifié et soumis sans conteste aux dieux olympiens; il n'en est rien cependant. La nature, par un dernier effort de sa monstrueuse fécondité, enfante un nouveau Titan: *Typhoeus,* fils de la Terre et du Tartare. Comme ses aînés, il essayera de lutter contre Zeus. Le grand combat, qui paraissait fini, va se renouveler. Si l'issue n'en peut être douteuse, si la victoire appartiendra encore à Jupiter, la lutte sera terrible et ébranlera tout l'univers. Nous aurons l'occasion de revenir sur le récit hésiodique, en analysant le mythe de Typhoeus; mais, dès maintenant, nous pouvons dire que dans la peinture de cet effroyable bouleversement, de cette tempête de feu qui se déchaîne entre le ciel et la terre, et qui confond tous les éléments dans un immense chaos, il est difficile de ne pas reconnaître les phénomènes d'une éruption volcanique. Cette vraisemblance est confirmée par la description que fait Pindare d'une éruption de l'Ætna, dont il attribue les funestes effets à l'action de Typhoeus écrasé sous le poids de la montagne. Les volcans des Cyclades, qui ne sont pas encore éteints aujourd'hui, suffisaient à fournir au poète tous les éléments de cette peinture. Mais, en s'inspirant d'un spectacle que ses contemporains avaient pu avoir sous les yeux, il a prêté à cette réalité un caractère cosmogonique, et il a eu le mérite de soupçonner que ces phénomènes, qui n'épouvantent plus l'humanité qu'à de longs intervalles, avaient été l'état fréquent et ordinaire de la nature avant Jupiter, c'est-à-dire aux périodes antérieures du monde.

La lutte de Typhoeus contre Zeus est le dernier acte de résistance des forces violentes et déréglées contre la loi qui veut s'imposer à elles. Les Titans, enfermés dans le Tartare, ne sont pas sans doute anéantis; mais ils sont réduits à l'impuissance et ils ne reparaîtront plus jamais à la lumière. Désormais, la terre et le ciel n'obéiront qu'à un seul maître, à un dieu souverain. Jupiter devient la suprême intelligence qui dirige l'univers, qui maintient l'équilibre entre ses parties, qui veille à la conservation de l'ordre moral aussi bien qu'à celle de l'ordre physique. Telle est l'idée abstraite qui perce à chaque instant l'enveloppe du mythe et qui est suffisamment indiquée dans la Théogonie par les noms des premières épouses de Zeus. Hèra qui, suivant la tradition homé-

rique, devenue celle de toute la Grèce, est la seule femme légitime du maître des dieux, est ici la dernière des divinités auxquelles il s'est uni. Il a épousé d'abord *Mètis* (la Sagesse, l'Intelligence), et il se l'est assimilée en l'enfermant dans ses entrailles; il s'est associé ensuite Thémis, et Eurynomè, mère des Charites, c'est-à-dire l'ordre et la beauté. Les épouses successives de Zeus ne sont donc, au point de vue théogonique, que les attributs attachés à sa divine substance, et les enfants qui naissent de ces unions sont les émanations, ou, comme diront les Alexandrins, les hypostases de cette puissance et de cette sagesse souveraines[1].

Ainsi, l'idée du Jupiter hellénique, conçu comme l'intelligence absolue, source de tout ordre et de toute beauté dans l'univers, n'est pas une interprétation philosophique des derniers siècles de l'hellénisme, forcé de s'améliorer et de s'épurer en face du christianisme naissant; c'est au contraire une des idées les plus anciennes auxquelles se soit élevée la pensée grecque, et un des premiers résultats de ses réflexions.

1. Nous laissons, à dessein, de côté le reste de la Théogonie, qui n'est qu'un résumé de la mythologie homérique.

CHAPITRE II

ZEUS

I. — SIGNIFICATION PRIMITIVE DE ZEUS.

Le nom de la divinité principale des Grecs est celui qui nous sert encore aujourd'hui, dans notre langue, à désigner l'Être infini. Le mot français *Dieu,* les mots latins *Deus* et *Jovis,* le grec Ζεύς, le sanscrit *Dyaus,* proviennent tous d'une racine commune, qui nous fait remonter jusqu'aux origines de la pensée religieuse de nos premiers pères. Cette racine, qui s'est conservée intacte dans la langue de l'Inde[1], éveille l'idée du ciel lumineux, dont la contemplation semble avoir donné naissance chez tous les peuples au premier sentiment du divin[2]. Zeus a donc le même sens originaire que Dyaus (le ciel, le jour) a eu dans l'Inde. Mais Zeus n'est pas seulement le ciel divinisé; il est un dieu personnel dont l'incessante action se manifeste, dans le domaine qui lui est propre, par mille phénomènes. Ces phénomènes étant en relation avec le reste de la nature et surtout avec la terre, séjour de l'homme, Zeus, conçu comme leur auteur, était devenu, avec le développement de l'anthropomorphisme, le héros d'un grand nombre d'aventures et de légendes qui avaient pour théâtre le sol de la Grèce. En même temps, le Jupiter hellénique a une signification plus haute. Il est le dieu suprême, le « père des dieux et des hommes », l'ordonna-

1. Pour ses dérivations, voir G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, p. 213, 2e édit. Cf. Max Müller, *Nouv. leçons sur la science du langage*, t. II, p. 162 et suiv. de la traduction de MM. Georges Perrot et Harris. M. Bréal, *Hercule et Cacus*, p. 102-103.

2. Voir les exemples rassemblés par Welcker, *Griechische Götterlehre*, I, p. 130-131.

teur de toutes choses, l'être tout-puissant dont la souveraine intelligence voit tout et connaît tout : conception qui se rapproche de notre conception actuelle de la divinité, et qui a pu faire supposer à Welcker l'existence en Grèce d'un monothéisme primitif[1]. Zeus se présente donc à nous sous deux aspects divers, que nous devrons successivement examiner.

Le séjour que l'imagination grecque lui assigne n'est pas le ciel visible. Bien au-dessus de l'épaisse atmosphère terrestre, de cette basse région fréquemment obscurcie par les nuages et troublée par les tempêtes, est l'éther, domaine de l'immuable et sereine splendeur. Or, l'éther est la demeure de Zeus[2]; c'est là qu'il habite, au milieu de la lumière éternelle. Comme le dieu de la Bible, il est adoré sur les hauts lieux. Des sommets de l'Athos à ceux de la Crète, les cimes les plus élevées des montagnes de Grèce portaient la trace d'un culte primitif de Zeus[3]. Quand ses adorateurs, parvenus, après une longue ascension, à un point culminant, voyaient la terre bien loin au-dessous d'eux, ils se sentaient plus près du ciel; ils croyaient s'approcher du dieu qui en habite les hauteurs, pour être mieux écoutés de lui, pour lui faire agréer plus facilement les offrandes qu'ils lui consacraient, sur les autels taillés dans le roc ou sur les simples tertres que lui avait élevés la piété des premiers habitants de la Grèce. Ce dieu de l'éther consent quelquefois à descendre sur les sommets où il est adoré; mais il ne les quitte jamais pour venir, comme les autres dieux, se mêler aux querelles des hommes; il se borne à contempler, de là, la terre qui est à ses pieds. Il est le dieu Haut (Ὕπατος)[4]; le dieu Très-Haut (Ὕψιστος)[5]; car ces épithètes, qui plus tard exprimèrent surtout la souveraineté de Zeus sur les autres dieux, s'appliquaient sans doute d'abord à celui qui règne dans les dernières profondeurs du ciel.

Le dieu de la splendeur céleste peut aussi dérober aux hommes cette lumière dont le glorieux domaine lui appartient. « Les nuits

1. Ouv. cité, I, p. 129.

2. *Iliade*, II, 412 : αἰθέρι ναίων.

3. Voir le chapitre de Welcker : *Zeus auf den Gebirgsgipfeln (Griech. Gött.*, I. 169).

4. Pausan., I, 26, 5; III, 17, 6; VIII, 2, 3; IX, 19, 3.

5. *Ibid.*, II, 2, 8; V, 15, 5; IX, 8, 5. A Athènes, autel de Zeus *Hypsistos* sur la colline du Pnyx (v. Welcker, *Der Felsaltar des höchsten Zeus*, Berlin, *Akad., Abhandl.*, 1852).

comme les jours viennent de Zeus, » dit le poète homérique[1]. Il obscurcit, à son gré, l'azur éclatant du ciel de Grèce. C'est le dieu des sombres nuées (κελαινεφής), le dieu assembleur de nuages (νεφεληγερέτης). C'est également le dieu qui tient l'égide (αἰγίοχος), c'est-à-dire celui qui déchaîne la tempête. L'égide, en effet, qui, par une erreur de langage[2], devint le manteau ou le bouclier de peau de chèvre qui est l'attribut particulier d'Athèna, n'était d'abord, comme en témoigne la langue grecque elle-même[3], autre chose que le souffle impétueux de l'ouragan, et le poète homérique semble n'avoir pas oublié cette signification quand il nous montre, au simple mouvement de l'égide de Zeus, l'Ida tout entier couvert d nuées, le tonnerre qui retentit et la terre ébranlée dans ses fondements[4]. C'est dans ces redoutables convulsions de la nature, au sein de la foudre et des éclairs, que les Grecs, comme les autres peuples de l'antiquité, croyaient voir éclater surtout la puissance du roi du ciel. Chez le Psalmiste, les grondements du tonnerre sont les éclats de la voix de Jéhovah irrité, dont les narines laissent échapper des flots de fumée, dont la bouche vomit des torrents de flammes, et qui vole dans l'espace, sur un chérubin, avec l'aide des vents. Le dieu unique qu'adoraient jadis les Slaves, au témoignage de Procope[5], était celui, disaient-ils, qui avait fait la foudre. Chez les Lithuaniens, Perkunas, le dieu de l'orage, est synonyme de « devaïtis », la divinité[6]. Dans la mythologie teutonique, le souverain de l'univers, le père de toutes choses, c'est Thor ou Donar, le dieu du tonnerre, qui lance dans le ciel, avec un épouvantable fracas, son char attelé de boucs. Cette image du char roulant et grondant du tonnerre n'est pas étrangère à la Grèce[7]. Mais le plus souvent Zeus est simplement appelé le dieu « qui se plaît à lancer la foudre, qui fait jaillir la lueur blanche de l'éclair, le dieu au fracas retentissant, le dieu qui gronde dans les hauteurs. » La

1. *Odyss.*, XIV, 93.

2. La même racine a donné, d'une part le substantif αἴξ, αἰγός, chèvre, de l'autre, les substantifs αἰγίς, la tempête, et αἶγες, les grosses vagues.

3. Le mot καταιγίς était usité en grec dans le sens d'ouragan. Cf. ἄϊκες ἀνέμων (Apoll. Rhod., IV, 820).

4. *Iliade*, XVII, 593.

5. *De bello Gothico*, III, 14.

6. Schwenck, *Slavische Mythologie*, p. 70.

7. Pind., *Olymp.*, IV, 1, désigne Zeus, maître de la foudre, par les expressions suivantes : ἐλατήρ ὑπέρτατος βροντᾶς ἀκαμαντόποδος.

Titanomachie, le mythe de Typhon, la Gigantomachie, ne sont, comme le remarque Preller, que la glorification de ce Zeus *Keraunios*[1].

Des nuées amassées par le dieu s'échappent les eaux de pluie qui, sur la terre, grossissent les fleuves, enflent les torrents, ravagent le sol, ou le fécondent au contraire par une bienfaisante humidité. Zeus est donc quelquefois considéré comme l'auteur des pluies, comme le dieu pluvieux, *Hyetios, Ombrios*. Au lieu de notre expression indéterminée : il pleut, les Grecs disaient : Ζεὺς ὕει, c'est Zeus qui pleut. Quand, après une longue sécheresse, les campagnes réclamaient l'eau du ciel, les Athéniens adressaient au dieu la prière suivante : « Verse, verse la pluie, ô Zeus, notre dieu, sur les cultures et sur les terres des Athéniens[2]. » Cette idée, qui s'est conservée dans les croyances vulgaires, avait revêtu en Grèce une forme mythologique. Sur l'acropole d'Athènes, on voyait une statue de Gæa (la terre personnifiée), dans l'attitude d'une suppliante qui prie Zeus de lui envoyer la pluie qui doit pénétrer et rafraîchir son sein[3]. Une des épouses divines de Zeus sera Dèmèter, la Terre-Mère, et Virgile ne fera que traduire poétiquement cette idée mythologique quand il nous montrera, à l'heure printanière, le dieu tout-puissant de l'éther, qui descend en pluies vivifiantes dans le sein de son épouse, la terre, et qui féconde tous les germes qu'elle renferme[4]. C'est ainsi également que, dans presque tous les cantons de la Grèce, on racontait le commerce amoureux de Zeus avec des femmes mortelles : unions d'où étaient nés de nombreux enfants, images de ces créations végétatives que font éclore en foule les eaux du ciel, quand elles arrosent et pénètrent le sol. Zeus, en effet, était quelquefois honoré comme le dieu nourricier[5], qui donne aux hommes les biens de la terre[6], comme le dieu laboureur qui fait germer la moisson dans

1. Une inscription de Mantinée, publiée par M. Foucart (*Inscript. du Péloponèse*, n. 352, b) et en l'honneur de Zeus *Keraunos*, témoigne que le dieu était primitivement identifié à la foudre.

2. M. Antonin, *εἰς ἑαυτόν*, 5, 7.

3. Pausan., I, 24, 3.

4. *Georg.*, II, 325.

5. Ζεὺς Τροφώνιος à Lébadée (Strab., IX, 414; T.-Liv., 45, 27).

6. *δώτωρ ἐάων* (Callim., *in Jov.*, 91).

les sillons[1], comme le dieu des fruits[2] et des fleurs, qui couronnaient son image dans le sanctuaire d'Olympie[3].

Tous les phénomènes atmosphériques, les plus favorables comme les plus redoutables à l'homme, sont dus à l'action du dieu céleste. « Il précipite sur la terre une pluie abondante, ou la grêle, ou la neige dont les blancs flocons couvrent les campagnes[4]. » De même qu'il déchaîne la fureur de l'ouragan, il est le dieu εὐάνεμος, comme on l'appelait à Sparte[5], celui qui envoie les brises légères et rafraîchissantes aux hommes fatigués, sur terre, par l'ardente chaleur, ou qui, sur mer, fait souffler les vents propices qui poussent les vaisseaux au terme de leur course[6]. De lui seul Æole tient sa puissance[7]. C'est encore lui qui fait briller aux yeux émerveillés des mortels l'arc-en-ciel; phénomène que l'imagination grecque transforma en une divinité personnelle, Iris, la messagère de Zeus; Iris qui met le ciel en communication soit avec la terre, soit avec la mer, et dont l'apparition semblait aux Grecs, comme aux Hébreux, un signe envoyé d'en haut par la divinité[8].

II. — ZEUS DIEU SUPRÊME DES GRECS. SES ATTRIBUTS.

La pensée grecque ne s'est pas arrêtée à cette conception, commune à toutes les religions, d'un dieu qui règne dans le ciel et qui dispose en maître des phénomènes célestes. Elle est allée plus haut. Jupiter, conçu quelquefois comme éternel[9], en dépit des légendes qui racontaient sa naissance, a un caractère de suprématie qui fait de lui le dieu par excellence. Chez Homère, il est le plus grand, le meilleur, le plus glorieux, le plus majestueux des dieux, celui qui règne sur tous les hommes et sur tous les immor-

1. Zeus γεωργός (*Corp. Inscr.*, n° 523, 12).
2. Zeus ἐπικάρπιος, μηλώσιος, συκάσιος, μόριος.
3. Pausan., V, 22, 4.
4. *Iliade*, X, 5.
5. Pausan., III, 13, 4.
6. *Odyss.*, V, 176 : νῆες ἀγαλλόμεναι Διὸς οὔρῳ.
7. *Ibid.*, X, 21.
8. *Iliade*, XI, 27; XVII, 547; XXIII, 198,
9. Les prêtresses du vieux sanctuaire de Dodone, les Péléiades, chantaient la formule suivante : « Zeus était, Zeus est, Zeus sera, ô grand Zeus! » qui peut avoir une assez haute antiquité (Pausan., X, 12, 10).

tels. La souveraineté qu'il exerce, d'abord sur les êtres divins, sur la hiérarchie dont il est le chef, est une souveraineté vraiment absolue. Ses résolutions sont irrévocables, sa volonté irrésistible[1]. Il est l'être tout-puissant, celui contre lequel nul ne saurait prévaloir. L'empire du monde a été sans doute autrefois partagé, et, des trois grandes provinces de l'univers, Zeus a obtenu le ciel seulement. Mais ce n'est là qu'une apparence. Dans cette sorte de trinité qui se compose de Zeus, Hadès et Poséidon, il s'en faut de beaucoup que chaque personne soit égale. Poséidon, à qui est échu l'empire des eaux, essaye quelquefois de résister aux volontés de son frère; mais l'impuissance de sa révolte ne sert qu'à rendre témoignage de sa dépendance[2]. Hadès, le dieu des régions infernales, a, chez Homère, une figure vague et mal définie; il n'est, à vrai dire, que le Jupiter souterrain (Ζεὺς καταχθόνιος). Quant aux autres dieux, ils sont encore plus étroitement soumis au chef de la famille divine. Tous le saluent du titre de « père »; non qu'ils soient tous ses enfants, mais parce que tous reconnaissent en lui leur maître, et que nul ne peut se soustraire à son inévitable autorité. Zeus est, en effet, avant tout, le dieu fort. « Vous apprendrez, dit-il, combien il est vrai que je suis le plus fort de tous les dieux. Voyons, essayez, dieux, afin que vous le sachiez tous. Attachez au ciel une chaîne d'or à laquelle vous vous suspendrez tous, dieux et déesses. En dépit de tous vos efforts, vous n'entraînerez pas vers la terre Zeus, le souverain ordonnateur. Mais, si moi-même je voulais tirer la chaîne à moi, je tirerais avec elle la terre et la mer elle-même; puis, je l'attacherais au sommet de l'Olympe, et tout l'univers resterait suspendu. Tant je suis au-dessus des dieux et des hommes[3]. » Cette grande image nous montre clairement que les Grecs homériques avaient conçu leur dieu suprême comme doué d'une force souveraine, infiniment supérieure à toutes les forces secondaires qui sont sous sa dépendance et dans sa main.

Ce dieu omnipotent est en même temps souverainement sage[4]. Il ne rend compte à personne de ses résolutions. Ses conseils sont

1. Voir surtout *Iliade*, I, 526.

2. *Iliade*, XV, 187, 199.

3. *Iliade*, VIII, v. 18 et suiv. Nous empruntons la traduction qu'a donnée de ce passage M. J. Girard dans son livre sur le *Sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*, p. 60.

4. Cf. les expressions : μητίετα Ζεύς, ὕπατος μήστωρ.

impénétrables pour tous les dieux, même pour Héra son épouse : ce qu'il a décidé dans sa prudence, s'accomplit toujours. Il voit toutes choses : sur l'Olympe comme sur la terre, rien ne peut échapper à sa large vue, à ses regards pénétrants. Il sait tout ; il connaît tout. Il est le seul aussi à qui appartient l'indépendance. « Aucun dieu n'est libre, dit Eschyle, excepté Zeus[1]. » Mais ici, les Grecs semblent s'être posé, d'instinct, un redoutable problème. Tandis que leur imagination, perdue dans les hauteurs de l'éther, s'y représentait un dieu tout-puissant trônant dans sa majesté, leur réflexion, éveillée au spectacle des dures réalités d'ici-bas, concevait en même temps une puissance aveugle, sourde, inexorable, sous laquelle tous courbaient la tête et qu'ils nommèrent *Moira*. Faute d'un mot qui traduise exactement cette idée grecque, nous l'appellerons le Destin, ou, plus philosophiquement, la Loi. La Moira des temps héroïques, si on cherche à en pénétrer le sens, semble, en effet, n'être autre chose que l'ensemble des lois qui dominent le développement de toute existence humaine et qui en limitent le cours. Or, en face de la nécessité constante et du caractère immuable de la loi, que devient la puissance d'un dieu personnel dont la liberté semble ne pas admettre d'entraves? Cette difficulté, d'autres religions l'ont résolue par la possibilité du miracle, c'est-à-dire de la suspension momentanée des lois naturelles par un acte de volonté divine. Les Grecs homériques ne sont pas allés jusque-là. Bien que le monde où ils vivaient fût plein d'enchantements, ils ne crurent pas qu'il fût possible à la divinité de troubler, même pour un instant, l'ordre de la nature en ce qui concerne l'homme, ni de soustraire un mortel à sa destinée. Quand Jupiter voit Sarpédon en danger de périr, ses entrailles s'émeuvent en sa faveur ; il est un instant tenté de dérober son fils à la mort; mais ce n'est là qu'une tentation. Le père ne tarde pas à se souvenir de sa nature divine. Il laisse donc la loi inexorable suivre son cours, et périr Sarpédon[2]. « Les dieux eux-mêmes, dit le poète, ne peuvent soustraire un héros qu'ils chérissent à la mort commune à tous, une fois que la Moira pernicieuse l'a saisi pour le plonger dans le profond sommeil de la tombe[3]. » L'omnipotence de Jupiter semble donc limitée par la nécessité immuable des lois

1. *Prometh.*, 50, éd. Weil.
2. *Iliade*, XVI, 433.
3. *Odyss.*, III, 236.

éternelles de la nature. Mais la majesté du dieu n'en souffre aucune atteinte. Entre sa volonté et les arrêts de la destinée il n'y a pas, il ne peut pas y avoir contradiction. Son intelligence suprême pourrait-elle vouloir le désordre dans cet univers dont il a été autrefois l'ordonnateur et dont il reste à jamais le régulateur souverain? Il y a donc accord et conciliation entre la puissance de Jupiter et les lois naturelles ; les décrets divins et la force fatale se confondent [1].

La souveraineté de Zeus, reconnue par tous les immortels, s'exerce, à plus forte raison, sur l'humanité. S'il est le père des dieux, il est aussi le père des hommes (πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε). Cette dernière expression n'implique sans doute, en général, que l'idée de l'action conservatrice et protectrice de la divinité ; mais elle a quelquefois un sens plus précis. Malgré la diversité des légendes relatives à l'origine de la race humaine [2], l'idée d'un dieu père et créateur des hommes, comme de toutes choses [3], ne semble pas étrangère à la Grèce. Quand les différentes tribus helléniques prétendaient que leurs premiers ancêtres étaient fils de Zeus, quand à Égine on racontait que Zeus avait donné le jour à Æaque, en créant cette légende, on obéissait à ce sentiment instinctif qui fait que l'homme conçoit son existence comme venant de la divinité. Ce sentiment éclate dans le cri de désespoir qui échappe à un des personnages de l'*Odyssée*. « O Zeus père, dit Philœtios, aucun dieu n'est plus cruel que toi ; tu n'as pas pitié des hommes, et cependant c'est toi qui les as engendrés [4]. » Zeus était donc conçu quelquefois comme le père commun, comme le père qui habite au ciel.

Au sens figuré, d'ailleurs, les Grecs homériques sont bien véritablement les enfants de Jupiter. C'est de lui, en effet, qu'ils attendent toutes choses. « Êtres d'un jour, dira Pindare, que sommes-nous et que ne sommes-nous pas ? L'homme est le rêve d'une ombre. Mais, lorsque vient un rayon envoyé par Jupiter, les mortels jouis-

1. Nous ne faisons qu'indiquer ces idées et les résumer. Pour les preuves, voir Nägelsbach, *Homerische Theologie*, p. 120-148. Cf. J. Girard, ouvrage cité, p. 66-68 et l'étude de M. Aug. Christ, *Schicksal und Gottheit bei Homer* (Innsbruck, 1877).

2. Elles ont été l'objet d'une thèse intéressante de M. Bouché-Leclercq : *Placita Græcorum de origine generis humani.*

3. Soph. *Trach.*, 275 : ὁ τῶν ἁπάντων Ζεὺς πατὴρ Ὀλύμπιος.

4. *Odyss.*, XX, 201.

sent d'une brillante lumière et d'une douce vie[1]. » Ce sentiment est aussi celui de la première époque de la civilisation grecque. L'homme est alors dans une étroite dépendance du dieu souverain du ciel; il sait que Zeus peut tout sur sa vie. C'est lui qui fait les guerriers et qui fait les sages[2]; c'est lui qui donne la gloire aux uns, qui la retire aux autres[3]. « Facilement il prête la force; facilement il écrase le fort; par lui l'homme illustre est abaissé, l'homme obscur est exalté[4]. » La prospérité, comme le malheur de toute existence humaine, est dans les mains de ce dieu suprême. Les Grecs, que l'on se plaît quelquefois à nous représenter comme des enfants joyeux et insouciants, tout entiers au bonheur de vivre. s'étaient au contraire préoccupés, comme nous, du problème de la vie et de la destinée. Le mélange des biens et des maux et l'inégalité de leur répartition dans l'existence humaine, les avaient de bonne heure frappés. N'ayant pu en découvrir une explication naturelle, ils en trouvèrent une solution divine. Tout ce qui arrive à l'homme lui est envoyé par Zeus; Zeus est le grand dispensateur des biens et des maux pour l'humanité[5]. Cette idée s'exprime dans Homère sous une forme naïve, mais très précise. « Deux tonneaux sont placés devant le seuil de Zeus et contiennent les dons qu'il répand: l'un le mal, l'autre le bien. Celui à qui le dieu porteur de la foudre donne un mélange des deux, rencontre tantôt le mal, tantôt le bien. Celui pour qui il puise seulement à la source des douleurs, est voué aux outrages; la faim dévorante le chasse par toute la terre, il erre en tous lieux et n'est honoré ni par les dieux ni par les mortels[6]. » Si les douleurs, dont toute vie humaine a sa part, ont une source divine, en leur présence, l'homme ne peut éprouver qu'un sentiment, celui qu'exprime Achille au début de son discours à Priam : « Quelles que soient nos afflictions, renfermons-les en notre âme; car, de quelle utilité sont les pleurs? Vivre dans la douleur, tel est le sort que les dieux ont fait aux misérables mortels[7]. » La résignation qui accepte les maux inévitables et qui les considère comme des épreuves envoyées par la divinité, n'est

1. Pind., *Pyth.*, VIII, 95.
2. *Iliade*, XIII, 730.
3. *Iliade*, XV, 90; XX, 242.
4. Hesiod. *Op. et D.*, 5-9.
5. *Odyss.*, IV, 236; VI, 188; XIV, 144.
6. *Iliade*, XXIV, 527.
7. *Ibid.*, 522.

donc pas un sentiment dont les modernes aient eu le privilège; c'est un sentiment grec, intimement uni à la religion de Jupiter.

L'action divine de Zeus, on peut dire sa providence, s'étend sur tous, depuis les plus puissants jusqu'aux plus humbles, depuis les rois porteurs de sceptres jusqu'aux mendiants porteurs de besaces. Dans les poèmes homériques, les rois sont appelés souvent διογενέες, c'est-à-dire issus de Zeus, ou encore διοτρεφέες, nourrissons ou enfants de Zeus. Le poète nous dit expressément que les rois sont particulièrement aimés du souverain des dieux. Comment ne seraient-ils pas sous sa dépendance? C'est de lui qu'ils tiennent leur puissance (τιμὴ δ'ἐκ Διός ἐστι). L'autorité royale est une émanation de l'autorité divine; les rois de la terre sont les lieutenants du roi du ciel. En lisant certains passages d'Homère, on croit lire un chapitre de la *Politique tirée de l'Écriture Sainte.* « Nous avons vu, dit Bossuet[1], que toute puissance vient de Dieu. Les princes agissent donc comme ministres de Dieu et ses lieutenants sur la terre. C'est par eux qu'il exerce son empire. C'est pour cela que nous avons vu que le trône royal n'est pas le trône d'un homme, mais le trône de Dieu même. » De même, chez Homère, le sceptre que porte Agamemnon n'est pas le sceptre d'un roi; c'est le sceptre même de Jupiter[2]. Mais ces analogies sont plutôt apparentes que réelles. En fait, rien ne ressemble moins à la monarchie de droit divin, dont Bossuet faisait la théorie pendant que Louis XIV en faisait l'application, que l'autorité exercée par Agamemnon sur ses soldats et sur les chefs de l'armée grecque. L'origine divine du pouvoir des rois homériques s'explique plus facilement que la théorie de Bossuet. D'après les croyances grecques, les rois sont les descendants des héros. Or, les héros, par leur naissance, participent à la fois de la divinité et de l'humanité. Ils ont donc transmis à leurs descendants quelques parcelles de sang divin; et c'est à cela que les rois doivent de gouverner les hommes. Ces délégués de Jupiter sont spécialement chargés par lui de présider, sur terre, à l'ordre moral : ils rendent la justice en son nom. Mais leur caractère sacré ne fait pas qu'ils soient infaillibles. Leurs passions humaines les entraînent quelquefois à fouler aux pieds cette justice, d'origine divine, dont le dépôt leur a été commis. C'est alors Jupiter lui-même qui intervient pour réprimer l'abus qui a été fait de son

1. Liv. III, art. 2.
2. *Iliad.*, II, v. 101.

autorité et pour rétablir l'ordre moral troublé. Sa justice sommaire, impitoyable, ne distingue pas entre les coupables : à ses yeux, rois et peuples se confondent. Les peuples sont donc châtiés pour les fautes de leurs chefs, de même qu'ils sont récompensés pour leurs vertus[1]. « O femme, dit Ulysse à Pénélope, ta renommée s'étend jusqu'au vaste ciel, comme celle d'un roi irréprochable qui régnant, à la façon d'un dieu, sur des hommes nombreux et vaillants, règle tout par la justice : grâce à lui, la terre noire porte du froment et de l'orge, les arbres sont chargés de fruits, les brebis ne connaissent pas la stérilité, la mer fournit des poissons en abondance. Tel est l'effet de son bon gouvernement. Les peuples prospèrent sous son sceptre[2]. » La contre-partie de ce passage se trouve au XVIme chant de l'Iliade. « Ainsi, dans un jour d'automne, l'ouragan accable la terre noire sous le poids des eaux furieuses que verse Jupiter dans son courroux contre des hommes qui, au milieu du peuple, rendent des sentences iniques et violentes, et qui chassent la justice sans se soucier du regard des dieux. Tous les fleuves coulent à pleins bords; les torrents déchirent les pentes et mugissent bruyamment en se précipitant des montagnes dans la mer brillante; les cultures sont dévastées[3]. » De telles idées, qui ne sont pas particulières à la Grèce, nous étonnent aujourd'hui; les rigueurs aveugles de cette colère divine nous épouvantent. Mais, si les Grecs homériques nous paraissent s'être égarés dans leur conception religieuse de la justice, il faut cependant reconnaître qu'un certain progrès moral était déjà accompli. Une idée importante avait fait dans le monde son apparition : celle de l'expiation attachée à la faute, et d'une expiation infligée par une main divine.

Zeus n'est pas seulement le dieu qui châtie; il est aussi le dieu qui conserve les sociétés humaines, en protégeant les lois sur lesquelles ces sociétés reposent. Une des plus importantes de ces lois est celle du serment. Le serment, en grec ὅρκος[4], était, en effet, un des rares obstacles opposés à la violence, à une époque où la vio-

1. Cf. Horat., *Epist.*, I, 2, 14 : *Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi.*

2. *Odyss.*, XIX, 108.

3. *Iliade*, XVI, 384. Les mêmes idées sont développées par Hésiode *(Op. et Dies*, v. 223; 236).

4. Le mot ὅρκος appartient peut-être, étymologiquement, à la même racine que le mot ἕρκος (barrière).

lence aurait triomphé seule, si elle n'avait été arrêtée dans son cours par la crainte d'une divinité protectrice et vengeresse du droit. Or, le serment est d'institution divine; il a été donné aux hommes par Zeus lui-même. « Le fils de Cronos, dit Hésiode, a établi cette loi pour les hommes : que les poissons, les bêtes sauvages et les oiseaux ailés se mangent entre eux; car, parmi eux, la justice n'existe pas; mais Jupiter a donné aux hommes la justice, qui est de beaucoup le premier des biens[1]. » Tout pacte conclu entre les hommes est nécessairement accompagné de la formule religieuse du serment. Ces pactes librement consentis deviennent obligatoires, d'une obligation sacrée, dès qu'ils ont été placés par Ὅρκος, le Serment personnifié, sous la surveillance des grandes divinités, de Zeus en particulier, qui sera souvent désigné par les épithètes de *Horkios* et de *Pistios*, c'est-à-dire de dieu protecteur de la foi et de la parole jurées[2]. Cette obligation, d'après les idées homériques, n'enchaîne pas seulement les hommes, mais les dieux eux-mêmes. « Le dieu olympien qui s'est parjuré, dit le poète, gît inanimé pendant une année entière. Jamais l'ambroisie ni le nectar n'approchent de ses lèvres; mais, sans souffle et sans voix, il reste étendu sur sa couche, accablé par un lourd sommeil[3]. » Si les dieux se voient dépouillés momentanément de leur divinité et condamnés à une mort temporaire pour avoir enfreint la loi du serment, quel doit être le châtiment des hommes parjures! L'exécution de ce châtiment est confiée par Zeus à des divinités spéciales, les Érinyes, qui, pendant la vie du coupable, s'acharnent à sa poursuite pour l'accabler de mille douleurs et le torturer par l'aiguillon du remords; qui, après sa mort, lui infligent dans les enfers de cruels supplices, et qui poursuivent la réparation de la faute commise jusque sur la personne de ses descendants. La religion de Jupiter imprimait donc fortement dans les âmes le respect de la parole jurée, et sauvegardait ainsi la société humaine.

C'est encore elle qui fortifiait chez les hommes un lien puissant : celui de l'hospitalité. Zeus est le dieu *Xénios*. L'hospitalité à laquelle il préside ne désigne pas seulement ces relations qui unissaient, à travers plusieurs générations, des familles séparées par la distance :

1. Hesiod. *Op. et D.*, 274.

2. L'épithète de *ἀλάστωρ*, vengeur, se rapporte à la même idée. Cf. Soph., *Œdip. Col.*, v. 1767.

3. *Theogon.*, 793.

elle a un sens plus général et plus noble. L'hospitalité de Zeus se doit à tous sans exception : aux inconnus, aux pauvres même et aux mendiants. « C'est de la part de Zeus que viennent tous les étrangers et tous les pauvres[1]. » — « Si j'ai pitié de ta misère, dit Eumée à Ulysse qu'il ne reconnaît pas, c'est parce que je redoute Jupiter hospitalier[2]. » Le voyageur indigent est accompagné et guidé dans sa route par Jupiter lui-même, qui se fait son vengeur, si sa misère est outragée. Le pauvre n'est pas seulement respectable, il est sacré; car les dieux eux-mêmes, quand ils descendent sur la terre, revêtent quelquefois les haillons du mendiant, pour mieux sonder le cœur des hommes.

L'action de Zeus ne s'étend pas seulement à la société; elle pénètre dans le cœur et dans la conscience de chaque homme. L'existence du mal moral, avec les conséquences qu'il entraîne, avait provoqué les Grecs à la réflexion. Il n'avaient pu s'expliquer le désordre dans l'homme, quand la nature s'offrait à eux si bien ordonnée. Mais ils avaient vu justement que le mal moral est presque toujours une suite de l'ignorance, qu'il provient de l'aveuglement et de l'égarement de l'esprit. Cet égarement se personnifie pour eux dans une divinité d'un caractère allégorique, qui s'appelle *Atè*. Atè, c'est à la fois le trouble qui s'empare de l'esprit de l'homme au moment où il va commettre la faute, l'entraînement aveugle qui le pousse à la commettre, et les conséquences funestes qui en résultent. Atè est une sorte de mauvais génie, actif, vigilant, infatigable, « qui ne touche pas le sol, dit Homère, qui vole toujours au niveau de la tête des mortels », c'est-à-dire qui est toujours prêt à se glisser dans l'intelligence humaine pour y porter le trouble. Quand l'homme est livré à ce démon tentateur, il ne s'appartient plus à lui-même; il court en aveugle au crime et au châtiment qui le suit. Or, d'après le texte homérique, Atè est « la fille vénérable de Zeus. » Cela veut-il dire que le dieu suprême est l'auteur du mal moral? Non, telle n'est point la pensée homérique. Combien de fois le poète ne nous parle-t-il pas des maux que les mortels s'attirent par leurs propres folies, par le mauvais usage qu'ils ont fait de leur liberté! Il reconnaît donc à l'homme la responsabilité du mal comme celle du bien. « Atè est fille de Zeus », est une expression allégorique dont le sens est évident. Elle signifie simplement que le mal moral, avec

1. *Odyss.*, VI, 207.
2. *Ibid.*, XIV, 389.

toutes ses conséquences, est une loi de la condition humaine et que cette loi, comme toutes les autres, dépend du dieu suprême[1].

Jupiter, d'ailleurs, n'a point livré l'homme à Atè sans défense et sans espoir. S'il permet que l'homme commette des fautes, parce que c'est là une des misères inhérentes à sa nature, il a placé pour lui le remède à côté du mal. Ce remède, c'est le repentir et la prière. Les divinités qui habitent les sphères lumineuses ont le cœur ouvert à la bienveillance et à la pitié : leur justice n'est nullement une justice inexorable. « O mon fils, dit Phœnix à Achille, il ne te sied pas d'avoir un cœur sans miséricorde. Les dieux eux-mêmes ne sont pas inflexibles, eux qui nous sont si supérieurs en vertu, en dignité et en force. Des sacrifices, d'humbles prières, des libations, le fumet des victimes, peuvent fléchir leur colère, quand un homme les supplie, après avoir enfreint leurs ordres, après avoir commis une faute. Les Prières sont les filles du grand Jupiter[2]. » Ici encore, l'allégorie recouvre une grande idée religieuse. Les héros homériques sont persuadés que les prières peuvent intercéder auprès du maître des dieux pour que la faute soit effacée et le châtiment épargné au coupable. Il est donc possible à l'homme d'échapper à cette fatalité du mal où il semblait enchaîné par Atè, le mauvais génie : même après sa faute, l'espérance ne lui est pas interdite. Mais il faut qu'il sache s'abaisser devant les dieux : il lui faut dompter son orgueil humain, ouvrir son cœur à l'humilité et au repentir.

La croyance à Jupiter, père des hommes et maître tout-puissant du monde, entraînait donc avec elle tout un code de morale religieuse : morale incomplète, mais déjà noble, et qui contenait en germes les grandes vérités qu'il appartenait à l'avenir de fortifier et de développer dans les esprits.

La figure du Jupiter homérique, dont nous venons d'esquisser les principaux traits, se conservera inaltérée dans les âges suivants. Elle gagnera même en dignité, sans qu'il soit nécessaire de faire honneur à la seule philosophie d'un pareil progrès. Les attributs qui rapprochent le Zeus hellénique du Dieu chrétien

1. Sur Atè, voir les passages homériques suivants : *Iliad.*, IX, 505-511 ; XIX, 91 ; 126 et suiv. Cf. une excellente analyse du caractère d'Atè dans l'ouvrage de M. J. Girard sur le *Sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*, p. 113.

2. *Iliade*, IX, 496. Dans le Mazdéisme, la Prière est la fille d'Ahura Mazda (J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 24).

avaient été, en effet, presque tous conçus par l'effort naturel du génie grec, avant Anaxagore et avant Socrate. C'est ce dont témoignent plusieurs textes du septième et du sixième siècles, que nous aurons l'occasion de citer, en étudiant le développement de la haute idée que les Grecs s'étaient faite de leur dieu suprême.

Pour Eschyle, poète religieux sans doute, mais qui est en communauté d'idées avec ses contemporains, Zeus est le dieu qui embrasse et comprend tout : les choses visibles comme les choses invisibles. « Zeus est l'éther, Zeus est la terre, Zeus est le ciel, Zeus est toutes choses, et ce qu'il y a au-dessus de toutes choses[1]. » Son nom même est indifférent; car, derrière ce nom, est l'idée de la Divinité, que toute lèvre humaine invoque et implore dans les pressantes nécessités de la vie. « Zeus, qui que tu sois, dit le chœur de l'*Agamemnon,* si c'est ainsi que la Divinité aime qu'on l'appelle, c'est sous ce nom que je m'adresse à elle[2]. » Il est le père tout-puissant, qui trône dans le ciel au sein d'une incomparable majesté, celui dont les Charites, selon Pindare, « adorent la gloire éternelle[3] » ; celui dont les Muses sur l'Olympe, et les poètes sur la terre, célèbrent les louanges, au début comme à la fin de leurs chants[4]. Il est, en effet, le chef de tous les êtres et le suprême conducteur des choses[5]. Il est le dieu qui, du haut du ciel, a toujours l'œil ouvert sur l'humanité. « O Zeus, dit Archiloque, Zeus père, c'est à toi qu'appartient la souveraineté du ciel ; c'est toi aussi qui surveilles les actions des hommes, leurs actions coupables comme celles qui sont conformes à la justice[6]. » Rien ne saurait d'ailleurs mieux démontrer la variété des attributions de Zeus et la large place que tenait dans la vie des Grecs la préoccupation de sa divinité, que les nombreuses épithètes qui lui étaient appliquées et dont les principales vont être passées en revue.

« O roi des rois, le plus heureux des bienheureux », s'écrie le chœur des *Suppliantes* dans son invocation à Jupiter[7]. L'idée de la souveraineté royale de Zeus avait survécu en Grèce à la disparition

1. Eschyle, Fragm., 345, éd. Ahrens, coll. Didot.
2. 160 et suiv.
3. *Olymp.*, XIV, 12.
4. Hesiod. *Theog.*, 47; Pind., *Nem.*, II, 3.
5. Terpandr., fragm., 1 (Bergk, *Lyr. Gr.*, p. 813, 3e éd.).
6. Archil., fragm., 88. Bergk, *Lyr. Gr.*, t. II, p. 707, 3e éd. Cf. Hesiod *Op. et D.*, 267. Cf. Pind. *Pyth.*, II, 49, Dissen; Soph., *Electre*, 174, etc.
7. v. 154. Cf. *Pers.*, 532; *Agam.*, 355; Théognis, v. 373 et suiv.

des petites royautés de l'âge héroïque. Elle s'était conservée dans le culte et dans les croyances. Zeus *Basileus*, souvent invoqué par les personnages comiques, avait un temple à Lébadée[1]. Il était honoré également sous ce nom en Arcadie, à en juger par une épigramme citée par Pausanias et qui se termine par ces mots : « Je te salue, Jupiter-Roi ; puisses-tu sauver l'Arcadie[2] ! »

A Tégée, un autel était consacré à Zeus *Téleios*, c'est-à-dire au dieu qui accomplit. Zeus Téleios, c'est, pour employer les expressions d'Eschyle, le dieu « auteur de tout, exécuteur de tout[3] ». C'est le dieu de qui dépend l'accomplissement de toutes choses, et qui mène toutes choses à leur fin. « O mon fils, disait, au septième siècle, Simonide d'Amorgos, c'est Zeus à la foudre retentissante qui tient dans ses mains toutes les choses humaines, et qui les conduit à la fin qu'il leur assigne. L'intelligence de cette fin n'appartient pas à l'homme : êtres d'un jour, nous vivons dans la même ignorance que les animaux, sans savoir comment chaque chose sera menée à son terme par la divinité[4]. » D'après une idée analogue, Zeus est le dieu Μοιραγέτης, celui qui dirige la Parque, celui qui fixe la destinée de toute existence humaine[5]. Bien que Moira soit quelquefois considérée comme indépendante de la divinité, le sentiment de l'époque homérique, qui fait dériver de Zeus tous les biens comme tous les maux de la vie, a dominé dans l'antiquité grecque, et Euripide est l'interprète exact des croyances générales quand il nous montre les Parques assises tout près du trône du maître des dieux[6].

Considéré dans son action sur la société humaine, Zeus est avant tout le dieu de la justice, dont il a institué la loi et dont il fait respecter les arrêts. Cette idée s'exprime souvent sous une forme mythologique. Tantôt les poètes nous montrent Thémis siégeant aux côtés du dieu dont elle écoute les prudents conseils[7] ; tantôt ils nous

1. Pausan., IX, 39, 4-5 ; Aristoph., *Nuées*, 2, 153 ; *Guêpes*, 625 ; *Grenouilles*, 1278.

2. *Ibid.*, IV, 22, 7.

3. *Agam.*, 1485, Διὸς παναιτίου, πανεργέτα.

4. Simon, Amorg., fr., 1. Bergk, *Lyr. Gr.*, II, p. 736.

5. Zeus *Moiragétès* avait des autels sur l'acropole d'Athènes (Kirchhoff, *Corp. Inscr. Att.*, I, 93), à Olympie (Paus., V, 15, 5) et ailleurs (Paus., VIII, 37, 1 ; X, 24, 4).

6. *Peleus*, fragm. 2.

7. *Hymn. Hom.*, XXIII.

disent que Zeus a pour fille Diké (la Justice personnifiée), vierge sainte que vénèrent les dieux eux-mêmes. Assise auprès du père des dieux et des hommes, elle lui signale les iniquités qui se commettent sur la terre; ou bien, « enveloppée d'un nuage vaporeux, elle parcourt en gémissant les villes et les terres des peuples, apportant le mal aux hommes qui l'ont chassée de leur cœur, et la prospérité à ceux qui la respectent[1]. » Ordinairement cependant, c'est à Zeus lui-même qu'appartient la sanction de la justice. Il est en effet le dieu τιμωρός, le dieu vengeur, comme on l'appelait à Chypre[2]. Il veille à la conservation de l'ordre moral. Cet ordre ne peut donc être troublé par les mortels sans qu'il y ait une réparation et une expiation. Seulement la justice de Zeus, inévitable, inattendue, agit, quand elle le veut, et à son heure. Cette colère divine aux soudains éclats, aux coups foudroyants, Solon la compare, dans une grande image, au vent violent qui balaye les nuages amoncelés dans le ciel, et qui, en un instant, rend à l'azur céleste sa splendeur et sa sérénité; et il ajoute : « Non, il ne peut échapper complètement à l'œil divin celui qui cache en son cœur une pensée mauvaise : tôt ou tard sa perversité éclate au grand jour; mais l'un paye sa faute aujourd'hui, un autre plus tard. Si les coupables échappent eux-mêmes au châtiment, si la vengeance divine qui les poursuit ne les atteint pas, elle arrivera pourtant en son temps. Ce sont les innocents qui payeront pour les coupables, soit leurs enfants, soit leur postérité[3]. » Cette idée de l'hérédité de la responsabilité morale, souvent reproduite par la poésie grecque, sera plus tard la doctrine même de Plutarque, dans son livre célèbre des *Délais de la Vengeance divine*. Malgré l'éloquente réclamation de Théognis[4] et les protestations de quelques philosophes, l'antiquité grecque tout entière paraît en avoir été pénétrée. Or, si cette idée nous étonne, si elle révolte même notre sentiment naturel de la justice, on ne peut méconnaître qu'elle a dû puissamment contribuer à la moralité de la famille grecque. Quel père, convaincu de cette croyance comme d'une vérité et d'une certitude, n'aurait tremblé d'accumuler pendant sa vie des fautes qui appelaient un

1. Hesiod., *Op. et D.*, 222 sqq. Cf. Soph. *Œd. C.*, 1381.
2. Clem. Alex., *Protrep.*, p. 33. Cf. Hes., *Op. et D.*, 333. Solon, *Ὑποθῆκαι εἰς ἑαυτόν*, v. 15, sqq.
3. Solon, *Ibid.*, v. 17.
4. v. 373, sqq.

châtiment et de léguer cette expiation nécessaire en héritage à ses enfants! Cette idée fausse avait donc, comme il arrive souvent, une grandeur apparente et une portée morale, qui séduisirent le génie grec aux prises avec un des plus difficiles problèmes que puisse se poser l'esprit humain. En réalité, elle prenait sa source dans un sentiment élevé de la justice divine.

Zeus n'est pas toujours le dieu redoutable qui frappe et qui châtie; il est aussi le dieu miséricordieux qui prend en pitié les faiblesses humaines. Aux attributs de sa puissance et de sa justice s'ajoute un attribut nouveau : celui de la bonté. A Sicyone[1] et à Athènes[2], le dieu suprême était honoré sous l'épithète de Μειλίχιος. Zeus *Milichios*, c'est le dieu plein de douceur pour l'homme, qui accueille bienveillamment ses prières et qui le reçoit en sa grâce. Secourable à tous les faibles, protecteur des étrangers et des indigents, il est le dieu des fugitifs, le dieu des suppliants qui ne l'invoquent jamais en vain. « Lève les yeux, dit le chœur des Danaïdes, lève les yeux vers le dieu qui, du haut du ciel, observe et protége les mortels infortunés qui, s'adressant à leurs proches, n'en obtiennent pas un juste secours. Zeus, le dieu des suppliants, s'irrite quand les gémissements des malheureux ne sont pas écoutés[3]. » En face des fautes commises, sa vengeance n'éclate pas toujours et sa rigueur peut s'attendrir; il agrée les humbles prières, les sacrifices expiatoires. Il est le dieu purificateur, celui qui lave les hommes de leurs souillures. De nombreuses légendes témoignent de ce caractère de Jupiter. Ixion, le premier meurtrier et le premier suppliant, avait en vain, disait-on, imploré sa grâce de tous les dieux; tous l'avaient repoussé. Zeus seul le prit en pitié, le purifia du sang qu'il avait versé et l'admit à sa table. Il ne fallut rien moins qu'un forfait nouveau, et plus épouvantable, commis par Ixion, pour que le maître des dieux le condamnât au supplice éternel que l'on connaît. Les Danaïdes meurtrières de leurs époux, furent, d'après la tradition, purifiées par Athèna et par Hermès,

1. Paus., II, 9, 6.

2. La fête de Zeus Milichios se célébrait à Athènes au mois d'Anthestérion (Thucyd., I, 126. Cf. K. F. Hermann, *Griech. Antiq.*, II, § 58, 23). Le mot *Milichios* a été rapproché de Moloch (prononcé en phénicien *Milik*). Mais, en supposant ce rapprochement exact (v. Maury, *Relig. de la Grèce*, III, 238, n. 2), il n'en reste pas moins que Zeus Milichios a eu, chez les Grecs, la signification que nous indiquons.

3. Esch., *Suppl.*, v. 369, éd. Weil.

sur les ordres de Zeus[1]. Thésée, souillé du sang des brigands de l'Attique, quand il arriva à Athènes, fut purifié par les Phytalides devant l'autel de Zeus Milichios[2]. Ce dieu, dont la souveraine bonté pardonne au crime qu'elle consent à oublier, pousse la miséricorde jusqu'à endormir dans l'âme des coupables les cruelles douleurs du remords. Près de Gythion, en Laconie, on montrait une pierre où Oreste s'était assis et avait été aussitôt guéri de ses fureurs. Cette pierre était consacrée à Zeus Καππώτας, comme on l'appelait dans le dialecte dorien, c'est-à-dire au dieu qui calme[3]. Ainsi les grands coupables, repoussés des hommes et condamnés par leur justice, trouvaient auprès de Jupiter un consolant et suprême refuge.

Si Zeus protége les individus, il veille en même temps sur les différentes associations humaines qui toutes, depuis la famille jusqu'à la nation, reconnaissent sa souveraineté et relèvent de sa puissance. Sous le nom d'*Herkéios,* il est le protecteur du mur de clôture (ἕρκος) qui limite l'enceinte de l'habitation. Son autel, placé dans la cour qui précède la maison, est pour celle-ci ce que le temple est pour la cité : autel vénérable, au pied duquel Néoptolème n'a pu égorger Priam sans encourir la colère divine. Jupiter est donc le dieu du foyer domestique *(Ephestios),* le dieu de la famille qu'il peut, à son gré, combler de biens *(Ktèsios);* et, comme la famille repose sur l'institution du mariage, il est quelquefois considéré comme le protecteur des droits de l'hymen *(Zygios, Gamèlios).* Il préside aux liens de la parenté. Il est le dieu des compagnons du même âge, et, d'une façon plus générale, le dieu de l'amitié *(Philios).* Zeus Philios avait un temple à Mégalopolis : sa statue, œuvre de Polyclète le Jeune, était remarquable par la ressemblance qu'elle offrait avec les représentations ordinaires de Dionysos. Le dieu, chaussé du cothurne, tenait une coupe d'une main, de l'autre, un thyrse. Le thyrse était surmonté d'un aigle, seul attribut qui désignât le souverain de l'Olympe[4]. Cette confusion du type de Zeus avec celui de Dionysos, dont on trouve des traces à Lesbos et à Pergame[5], s'explique facilement par la nature

1. Apollod., II, 1, 5.
2. Paus., I, 37, 4.
3. Καππώτας = καταπαύτης. Paus., III, 22, 1.
4. Paus., VIII, 31, 4.
5. *Corp. Inscr. Gr.*, 2167; 3538.

de ces réunions amicales auxquelles présidait Zeus Philios : réunions animées par la joie des banquets, et par les fumées du vin dont le dieu méritait d'être honoré à côté de Jupiter, bien que la troisième coupe du festin fût toujours bue en l'honneur de ce dernier, que l'on saluait, en cette occasion, du titre de *Soter* (Sauveur[1]).

D'autres réunions, d'un caractère plus grave, étaient placées sous la protection immédiate de Zeus : c'étaient celles où les membres des phratries athéniennes se rassemblaient pour célébrer en commun la fête religieuse des Apaturies[2]. Les rites accomplis, on inscrivait sur le registre de chaque phratrie les enfants nouveau-nés de l'année. Le citoyen qui présentait l'enfant et se portait garant de sa légitimité, offrait une brebis ou une chèvre que l'on sacrifiait sur l'autel de Zeus *Phratrios* et d'Athèna *Phratria,* dans l'enceinte réservée à cet effet[3]. Dieu de toutes les phratries, Zeus est, d'une façon plus générale et plus haute, le dieu tutélaire de la cité, le dieu *Polieus* dont la statue s'élevait sur l'acropole d'Athènes, où l'on faisait remonter son culte au delà du temps du roi légendaire Érechthée[4]. Son influence s'étendait sur toute la vie politique d'Athènes. On voyait son image dans la salle du sénat des Cinq-Cents, dont les délibérations étaient placées sous les auspices du dieu qui est l'auteur de tous les bons conseils[5]. Il était encore considéré comme le dieu des assemblées populaires *(Agoræos)*, et l'inspirateur de l'éloquence qui s'y déployait.

L'action protectrice du dieu franchissait le cercle étroit de la cité : elle s'étendait à ces confédérations qui, à différentes époques de l'histoire grecque, unirent des peuples de même race dans une communauté d'intérêts. Sous l'épithète de Ὁμαγύριος, Zeus était, à Ægion, le dieu des réunions de la ligue achéenne[6]. Sous celle de

1. Esch. *Fragm.*, 196, éd. Ahrens. Schol. Pind. *Isthm.*, I, 5. 10. Sur les autres significations de Zeus Soter, voir plus loin.

2. Sur cette fête, dont le nom Ἀπατόρια ou Ἀπατούρια est identique à ὁμοπατόρια, voir les renseignements réunis par Schömann, *Griech. Alterth.* II, p. 546, 3e éd.

3. Voir K. F. Hermann, *Griech. Antiq.*, II, § 56, 29 ; 2e éd. revue par K. B. Stark.

4. Pausan., I, 24, 4 ; 28, 10.

5. *Id.*, I, 3, 5 ; cf. III, 13, 6 ; à Sparte, autel de Zeus Ἀμβούλιος. Cf. sur une monnaie de Mitylène, tête de Zeus Βουλαῖος (Eckel, II, 504 : Mionnet, III, p. 46).

6. Pausan., VII, 24, 1.

Ὁμολώϊος[1], il était honoré, à Thèbes et à Orchomène en particulier, comme le dieu de la confédération des villes béotiennes. Enfin, quand les Grecs, oubliant leurs divisions pour ne se souvenir que de leur origine commune, s'élevaient à l'idée de la patrie hellénique, Zeus était le seul dieu qui correspondait à cette grande conception. On l'a depuis longtemps remarqué, tandis que les autres divinités sont plus ou moins particulières à certaines tribus et à certains cantons de la Grèce, Zeus est connu partout, adoré partout. « C'est, dit M. A. Bertrand[2], le dieu de l'Ida aussi bien que le dieu de l'Olympe et celui de Dodone... Tandis que Poséidon attirait à lui la famille éolienne, les Doriens se groupaient autour d'Apollon, les Ioniens autour d'Athéna. Un dieu plus puissant encore devait jouer le même rôle auprès de tous les fils d'Hellen : c'était Zeus, le dieu panhellénique. » Sur un des sommets de l'île d'Égine, s'élevait un temple bâti, disait-on, par Æaque, en l'honneur de la grande divinité qui étendait sa protection sur tous les enfants de la Grèce[3]. Zeus Πανελλήνιος veille sur la race dont il est adoré, à peu près comme, chez les Hébreux, Jéhovah veille sur Israël : il la défend contre les barbares, étrangers à son culte. Au moment de l'invasion de Mardonius, les députés envoyés d'Athènes à Sparte déclaraient qu'ils n'avaient point voulu trahir la Grèce ni traiter avec les Mèdes, qu'ils avaient respecté Zeus *Hellénique* et redouté sa colère[4]. C'est à sa protection qu'on attribuait le triomphe remporté à Platées sur les Barbares. Près de la sépulture commune des Hellènes, s'élevait un autel consacré à Zeus *Eleuthérios,* au dieu libérateur; et, devant cet autel, on célébrait tous les cinq ans, jusque sous la domination romaine, des jeux commémoratifs de la délivrance de la Grèce[5]. Jupiter Eleuthérios avait à Athènes un portique où les Athéniens consacrèrent leurs boucliers après la déroute des Galates de Brennus[6]. Ce culte existait en dehors de la Grèce

1. Un mois béotien portait ce nom, qui était aussi celui d'une des portes de Thèbes; à Orchomène, on célébrait la fête des Homoloïa, avec concours musicaux *(Corp. Inscr. gr.*, 1584*)*. Sur le sens peu clair de cette épithète, voir la note de Welcker, *Griech. Götterlehre,* II, p. 208.

2. *Essai sur les dieux protecteurs des Grecs et des Troyens dans l'Iliade*, p. 151-152.

3. Paus., I, 44, 6; II, 30, 4. Adrien fit construire à Athènes un temple dédié à Hèra et à Zeus Πανελλήνιος (Paus., I, 18, 9).

4. Herod., IX, 7, 3.

5. Paus., IX, 2, 5.

6. Pseud. Plat. *Eryx.*, I; Paus., X, 21, 5.

propre, à Syracuse en particulier, comme le prouvent les monnaies de cette ville frappées après la chute du tyran Thrasybule[1].

Dans le même sens, Zeus était considéré comme le dieu qui détourne les maux dont les hommes sont menacés (*Alexikakos*), comme celui qui les sauve dans de pressants périls. Zeus *Soter* était honoré dans beaucoup de villes grecques : à Athènes, où, le dernier jour de l'année, on célébrait la fête des *Disotèria;* à Acræphion, en Béotie, où un concours musical et gymnique était institué en son honneur; à Thespies, ailleurs encore[2]. Ce dieu sauveur était surtout invoqué au moment des batailles. « Zeus Soter et Nikè » fut souvent le mot d'ordre et le cri de ralliement des armées grecques[3]. C'est, en effet, à ce dieu puissant qu'il appartient de mettre les ennemis en fuite; c'est lui qui a la victoire dans la main. Les belliqueux Doriens du Péloponèse avaient élevé à Zeus *Tropæos* un sanctuaire où ils suspendaient les armes qu'ils avaient conquises sur l'ennemi[4]. Jupiter se rapproche ainsi d'Arès et semble se confondre avec lui. En Épire et en Carie, on lui donnait, en effet, l'épithète d'*Aréios*[5], qu'il portait quelquefois aussi en Grèce[6]. Une monnaie d'Iasos, avec la légende Ζεὺς Ἄρειος, représente un hoplite, le casque en tête, armé du bouclier et de la lance[7]. Zeus présidait donc à la guerre et aux combats, comme à toutes choses. Il était le dieu des armées[8].

Nous ne venons d'énumérer que les attributions principales et essentielles de Zeus, et nous sommes loin d'avoir épuisé la liste de ses épithètes. Parmi celles que nous avons signalées, plusieurs,

1. Eckhel, I, 243; cf. Diod., XI, 71.

2. Lycurg., *Contr. Leocr.*, p. 111; Strab., IX, p. 396; *Corp. Inscr.*, n° 1587; Paus., IX, 26, 7; II, 20, 6; 31, 10; III, 23, 10; IV, 31, 6, etc.

3. Xenoph., *Anab.*, I, 8, 16; VI, 5, 25.

4. Paus., III, 12, 9; cf. Soph. *Antig.*, 145.

5. Plut. *Vit. Pyrrh.*, 5.

6. Zeus Aréios avait un autel dans l'Altis d'Olympie (Paus., V, 14, 6) où l'on voyait aussi, dans le temple d'Hèra, une statue archaïque de Zeus barbu et casqué *(Ibid.*, 17, 1). Cf. Zeus *armé* (Ὁπλόσμιος), honoré en Arcadie, d'après le témoignage d'une inscription publiée par M. Foucart *(Bullet. de l'Acad. des Inscript.*, 21 avril 1876). Ce Zeus Ὁπλόσμιος est cité par Aristote (*De part. anim.*, III, 10).

7. Voir Müller-Wieseler, *Denkm. d. Alt. K.*, II, pl. 2, n° 21. Cf. Zeus *Stratios* à Labranda en Carie (Herod., V, 119) et Zeus *Stratègos* sur une monnaie d'Amastris en Paphlagonie (Eckhel, II, 385. *Annal. Inst. Arch.*, XI, 64).

8. Cette attribution est très ancienne. *Iliade*, IV, 84 : Ζεὺς ὅστ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται.

on l'aura observé, appartiennent également à d'autres dieux, à Athèna et à Apollon en particulier. C'est là un fait remarquable. En réalité, les attributs de la puissance et de la providence divines, partagés et morcelés, sous l'influence du polythéisme, entre plusieurs personnes, se réunissent dans la personne de Zeus, qui domine toutes les autres, qui les résume pour ainsi dire, qui est l'expression la plus haute et la plus complète de la divinité. Les mille noms donnés à Jupiter témoignent de la place importante que ce dieu a toujours tenue dans la vie religieuse des Grecs. Pour eux il était présent partout, et Aratus pouvait dire avec vérité : « Zeus remplit toutes les rues, toutes les places publiques; il remplit la mer et les ports de la mer; partout, en effet, nous avons tous besoin de Zeus. » C'est qu'en dépit de la mythologie, il était le dieu par excellence, doué de toutes les attributions et de la plénitude de l'être; c'est qu'il était dieu (θεός), comme l'appelaient souvent les Grecs, et la noble conception du Jupiter hellénique est, à peu de chose près, celle devant laquelle l'humanité s'incline encore aujourd'hui.

III — LÉGENDES MYTHOLOGIQUES DE ZEUS.

La contradiction qui a existé souvent entre le sentiment religieux des Grecs et leur mythologie, n'est nulle part plus frappante que dans la personne de Zeus. Il est le premier de tous les êtres; et cependant il a un père et une mère. Il est tout-puissant; et cependant son enfance et sa jeunesse ont eu à traverser de périlleuses épreuves. Il est le plus majestueux des dieux; et sa majesté s'abaisse à de honteuses faiblesses et se compromet dans de scandaleuses aventures d'amour. Ce maître du monde est, en même temps, un dieu à forme humaine qui, comme les autres, a eu sa naissance et dont on racontait l'histoire. La conception de Jupiter, si haute qu'elle ait été dans l'esprit des Grecs, n'a donc pas échappé complètement à la maladie mythologique qui, de toutes parts, altérait la religion. Sans doute les mythes qui se rattachent à la personne de Zeus sont, en partie, d'origine étrangère, et on ne voit pas qu'ils aient étouffé dans les âmes le sentiment de la divinité suprême; mais ces mythes ont eu cours de très bonne heure en Grèce; ils ont été traités par les poètes; ils ont fait partie des traditions et des croyances

populaires. Il nous faut donc les étudier attentivement et essayer de nous en rendre compte.

Dès les temps homériques, Zeus, souvent désigné par les épithètes de Κρονίων et de Κρονίδης, est considéré comme ayant pour père *Cronos*[1], pour mère *Rhéa*, divinité empruntée par la Grèce aux religions de l'Asie. D'après le mythe hésiodique, Rhéa mettait au jour de nombreux enfants; mais ces enfants, à peine sortis des entrailles sacrées de leur mère et déposés sur les genoux de Cronos, étaient aussitôt engloutis par leur père. Cependant cette période de destruction devait avoir un terme. De Rhéa devait naître un fils, qui triompherait de la mort en domptant son père Cronos, qui sur cette victoire fonderait une souveraineté nouvelle et régnerait à jamais dans l'univers. « Cronos avait appris d'Ouranos et de Gaea que le sort le condamnait à passer, malgré sa puissance, sous le joug d'un de ses fils, à succomber sous les conseils de Zeus[2]. » On sait par quel stratagème, d'après la fable, Rhéa réussit à tromper la cruauté de Cronos et à sauver de ses fureurs sa nouvelle et immortelle progéniture. « A la faveur des ombres de la nuit, la déesse, d'une course rapide, se rend à Lyctos; elle y porte le fruit de ses entrailles, qui est recueilli par Gaea et caché dans les profondeurs d'une caverne, sous les épaisses forêts du mont Ægée. Enveloppant de langes une énorme pierre, Rhéa la présente au puissant fils d'Ouranos, au précédent roi des dieux. Il la prend et l'engloutit aussitôt; insensé qui ne sait pas qu'au lieu de cette pierre un fils lui est conservé, un fils qui ne connaîtra ni la défaite ni les soucis, qui bientôt doit le dompter par la force de son corps, le dépouiller de ses honneurs, et régner à sa place sur les immortels. »

D'après ce récit hésiodique, qui place près de Lyctos, en Crète, la caverne qui servit de retraite au nouveau-né de Rhéa, il est évident que nous avons affaire à un mythe d'origine crétoise que la Grèce s'est de bonne heure approprié. C'est, en effet, tantôt sur le mont Dicté, tantôt sur l'Ida que se passent les scènes de la naissance et de l'enfance de Zeus. A peine le nouveau-né a-t-il été apporté

1. Cronos est un dieu dont la provenance est incertaine, et qui a tenu peu de place dans le culte grec. Pausanias (I, 18, 7) ne cite qu'un seul temple consacré à Cronos et à Rhéa. La fête athénienne des *Cronia* est un des rares témoignages de son culte. On lui sacrifiait à Olympie, à l'équinoxe du printemps (Paus., VI, 20, 1).

2. *Theog.*, 463.

par sa mère dans l'antre sacré, que les nymphes de Dicté le reçoivent dans leurs bras et l'endorment dans un berceau d'or[1]. C'est l'une d'elles surtout, Adrastée, qui présidera à ses premiers ans[2]. Tous les êtres de la montagne veillent sur l'enfant divin et contribuent à sa merveilleuse croissance. Les abeilles distillent pour lui leur plus doux miel[3]; les chèvres lui donnent leur lait. Si l'on songe au double sens du mot αἴξ, αἰγός, et à l'épithète de αἰγίοχος que porte souvent Jupiter, on ne peut guère douter que l'idée de faire allaiter le dieu enfant par une chèvre ne repose sur une fausse interprétation de ce dernier mot. C'est d'après la même étymologie que les villes d'Ægion en Achaïe (fig. 1) et d'Ægæ en Cilicie, dont les noms se rattachent à la même racine que αἴξ, représentaient sur leurs monnaies Zeus enfant suspendu aux mamelles de la chèvre Amalthée. Celle-ci, transformée quelquefois en une nymphe qui prend soin du jeune dieu et le tient dans ses bras, est, à proprement parler, « la mère nourricière[4]; » et son nom semble n'être qu'une épithète de la Terre, que les traditions crétoises et asiatiques donnaient à Zeus pour mère. Aussi la *corne d'Amalthée,* que le dieu, disait-on, avait brisée pour la donner aux Nymphes en la remplissant de tous les dons, sera-t-elle toujours considérée comme le symbole de la fertilité et de l'abondance. D'après d'autres traditions, le jeune dieu ne s'était point nourri de lait comme les enfants des hommes, mais de l'immortelle nourriture de l'ambroisie et de la boisson divine du nectar. Des colombes venues des extrémités de l'Océan lui apportaient l'ambroisie dans l'antre de l'Ida; un grand aigle puisait le nectar à un rocher et en présentait le breuvage au futur maître des dieux[5].



Fig. 1. — La chèvre Amalthée allaitant Jupiter enfant.

1. Callim., *Hymn. Jov.*, v. 46 sqq.
2. *Ibid.* Chez Apollonius (*Argon.*, III, 132), Adrastée donne une sphère comme jouet à l'enfant divin. Cette balle enfantine deviendra plus tard la sphère du monde, attribut de Zeus. Les monnaies crétoises de l'époque romaine nous montrent Zeus enfant assis sur une sphère, à côté de la chèvre Amalthée (Overbeck, *Zeus.* Münztafel, V, 2).
3. C'est pourquoi, d'après Apollodore (I, 1, 6), les nymphes Adrastée et Ida sont filles de *Mélisseus*.
4. Le mot Ἀμάλθεια est composé des racines μα, et αλ, ou αλδ (cf. ἄλθω et ἄλδω) qui expriment toutes deux l'idée de *nourriture*. Cf. Ἀμμᾶς, surnom de Cybèle et de Dèmèter.
5. Moiro de Byzance, chez Athén., XI, 491, b. L'image des colombes se trouve déjà dans Homère (*Odyss.*, XII, 62).

D'autres personnages jouent un rôle important dans la légende de l'enfance de Zeus. Ce sont les *Curètes,* qui appartiennent au culte de la Rhéa crétoise, au même titre que les Corybantes appartiennent à celui de la Phrygienne Cybèle, et qui, comme ceux-ci, passaient pour avoir été les premiers prêtres de la Grande Mère. Sur les représentations artistiques du mythe crétois, nous voyons les Curètes sous la forme de jeunes guerriers dansant la pyrrhique : ils étendent, au-dessus du jeune enfant allaité par Amalthée, leurs boucliers d'airain qu'ils entrechoquent et qu'ils frappent de leurs épées (fig. 2).



Fig. 2. — Les Curètes et Jupiter enfant.

Le fracas des boucliers des Curètes avait, disait-on, étouffé les cris du nouveau-né, qui n'étaient pas parvenus jusqu'aux oreilles de Cronos.

« Cependant, dit Hésiode, le jeune dieu s'élevait rapidement : ses forces augmentaient avec son courage. Le temps venu, surpris par les ruses de Gaea, vaincu par les bras et les conseils de son fils, le rusé Cronos rendit à la lumière ces dieux issus de son sang qu'il avait engloutis, et d'abord, il vomit la pierre engloutie après eux. Zeus la fixa sur la terre, dans la divine Pytho, au pied du Parnasse, pour être un jour, aux yeux des mortels, le monument

de ces merveilles[1]. » Vaincu et détrôné, Cronos est chassé du ciel par son fils, précipité et enchaîné par lui aux derniers fondements de l'univers, dans cette basse région qui s'étend au-dessous de la terre et des abîmes de la mer[2]. Ainsi les Grecs qui avaient conçu Zeus comme le maître souverain et unique du monde, et qui, en même temps, rencontraient le nom de Cronos dans les traditions mythologiques, n'avaient trouvé d'autre moyen de résoudre cette difficulté qu'en faisant de Zeus un fils qui avait détrôné son père.

La souveraineté de Zeus est donc fondée sur la force. Cette force éclatera encore, et d'une façon irrésistible, dans la lutte qu'il



Fig. 3. — Jupiter foudroyant les Titans.

soutiendra contre les Titans. Nous avons eu déjà occasion de parler de la Titanomachie[3]; nous n'y reviendrons pas. Nous nous bornerons à rappeler que, dans cette lutte, Zeus monté sur son char, armé de la foudre et des éclairs (fig. 3), apparaît à la fois comme le dieu du ciel lumineux, qui met en fuite les démons des ténèbres,

1. *Theog.*, 492, trad. Patin. Cette pierre de Cronos à Delphes, souvent figurée sur les peintures de vases, était un *bétyle*, apporté peut-être de Crète ou de Phénicie. Cf. Fr. Lenormant, art. *Bætylia* du *Dictionn. archéol.* de Daremberg et Saglio.

2. *Iliade*, XIV, 203.

3. Voir plus haut, chap. I, p. 9-11. Parmi les monuments qui représentent la Titanomachie ou la Gigantomachie, le plus remarquable est l'amphore peinte du musée du Louvre, publiée et décrite par M. Ravaisson, dans les *Monuments grecs de l'association pour l'encouragement des études grecques*, n° 4, 1875, pl. I-II. Cf. Otto Jahn, *Annal. Inst. Arch.*, 1869, pl. VI. H. Heydemann, *Zeus im Gigantenkampf*, Halle, 1876.

et comme le dieu de l'ordre et de l'harmonie physiques, qui triomphe des puissances désordonnées de la nature.

Cette dernière idée s'exprime dans plusieurs des unions qui lui sont attribuées par la Théogonie. La personne de Zeus ayant subi l'influence de l'anthropomorphisme, et ce dieu étant conçu comme le dieu générateur par excellence, la mythologie devait nécessairement lui donner plusieurs épouses. Mais les noms de quelques-unes de ces épouses divines ont un sens qui se laisse aisément pénétrer. D'après la Théogonie, Zeus s'unit d'abord à Mètis « qui savait plus de choses que tous les dieux et tous les hommes ensemble[1]. » Or, *Mètis*, c'est la sagesse ou la science personnifiée. Et quand le poète nous dit que Zeus « enferma dans ses entrailles sa jeune épouse, pour que, cachée en lui-même, elle lui révélât la connaissance du bien et du mal, » cela signifie-t-il autre chose que la sagesse, l'intelligence souveraine, est comme enfermée en Jupiter, qu'elle fait, pour ainsi dire, partie de sa substance, qu'elle est un attribut nécessaire de sa divinité? Zeus épousa ensuite Thémis[2]. Thémis, c'est la loi; c'est à la fois l'ordre physique et l'ordre moral. Dans le premier sens, elle est la mère des Heures ou Saisons; dans le second, elle donne le jour à Eunomia (les bonnes lois), à Dikè (la Justice), à Irènè (la Paix), aux Parques que Zeus a chargées de distribuer aux hommes les biens et les maux de la vie. Le dieu s'est uni aussi à Mnémosyne, qui devint la mère des Muses : c'est donc à lui que la mémoire et le don de l'inspiration poétique remontaient comme à leur source.

A côté de ces unions, inventées, de propos délibéré, par la réflexion des poètes, il y en a d'autres qui ont un sens purement physique, et qui doivent s'expliquer par la confusion qui s'était produite entre l'idée du dieu suprême et l'idée du ciel où il habite. Zeus est-il l'époux de Dèmèter et le père de Perséphone : cela voulait dire primitivement que le ciel, par ses pluies et sa chaleur, pénètre et féconde le sein de la terre qui, grâce à lui, donne naissance à cette brillante végétation que chaque printemps voit naître et chaque automne voit mourir. Dit-on qu'il s'est uni à Lèto : cette union est celle du ciel et de la nuit qui enfante à la fois Apollon et Artémis, les rayons du soleil et ceux de la lune. Est-il l'époux d'Eurynomè et le père des Charites : si l'on admet qu'Eurynomè, fille de l'Océan,

1. *Theog.*, v. 886 sqq.
2. *Ibid.*, v. 901.

était une des nombreuses épithètes de l'aurore, et que les Charites sont les chevaux du soleil levant, ou autrement ses rayons, l'amour de Zeus pour Eurynomè ne paraîtra que l'expression poétique de ce fait simple que, chaque matin, le ciel semble s'unir à l'aurore pour enfanter la brillante lumière du jour.

Zeus avait aimé, en outre, des Nymphes et des femmes mortelles. Le grand nombre des amours terrestres du dieu céleste ne doit point étonner, si l'on songe que le système mythologique des Grecs se compose de fables empruntées à plusieurs cycles légendaires, distincts à leur origine, mais qui se sont plus tard confondus. Les légendes locales qui racontaient les amours de Zeus n'étaient souvent que les variantes d'un thème unique et l'expression diversifiée des mêmes phénomènes naturels. La fertilité du sol étant due en partie à l'humidité fécondante du ciel, dans beaucoup de cantons de la Grèce, on représentait Zeus comme s'étant uni primitivement à la nymphe ou à l'héroïne qui portait le nom du pays lui-même, qui en était la personnification vivante, et qui passait pour avoir été la première mère de la race que son sol avait nourrie. L'orgueil des nobles familles, qui voulaient faire remonter leur origine au plus grand des dieux, avait donné naissance à des fables analogues. A Égine, par exemple, on racontait que la nymphe *Ægina,* fille du fleuve Asopos, qui coule près de Phlia en Argolide, avait été enlevée à son père par Zeus, qui, sous la forme d'un aigle, l'avait emportée à travers les airs et déposée dans l'île d'Oinonè ou Oinopia à laquelle elle donna son nom, quand, de son union avec le dieu, elle eut enfanté Æaque[1]. Cette légende n'exprime évidemment que le fait de la colonisation de l'île d'Égine par des Argiens venus de Phlia, et la prétention qu'avaient les Æacides de descendre de Jupiter. En Arcadie, on disait que le dieu avait aimé Callisto, fille de Lycaon, nymphe et compagne d'Artémis, et que, pour jouir de son amour sans être inquiété par Hèra, il l'avait métamorphosée en ourse. De leur union était né Arcas[2]. Otfried Müller a montré le sens de cette légende[3]. D'après lui, Callisto est identique à Callistè, épithète de l'Artémis arcadienne, dont l'ourse était le symbole. L'expression « fille de Lycaon » équivaut à « fille de Zeus Lycien », et celle de

1. Nous résumons la légende. On en trouvera le développement chez Apollodore (III, 12, 5). Cf. Nonnos, *Dionys.*, VII, 212; XIII, 201, sqq.

2. Apollod., III, 8, 1. Ératosth., *Cataster.*, 8.

3. *Die Dorier*, II, 9, 3.

« mère d'Arcas » à « mère du peuple arcadien. » Cette généalogie a donc été sans doute inventée par les Arcadiens, dans l'intention de faire remonter l'origine de leur race à deux des plus grandes divinités du pays : Zeus Lykaios et Artémis Callistè.

Le plus souvent, cependant, les récits des amours de Zeus semblent n'avoir été d'abord que les poétiques expressions des rapports du ciel avec les corps brillants qui en parcourent l'étendue, et avec les divers phénomènes de la lumière. A Thèbes, Zeus s'était uni à la fille d'Électryon, Alcmène, pour donner le jour à Héraclès, héros dont la nature solaire est un fait établi. Une autre femme béotienne, Antiope, fille du fleuve Asopos, fécondée par Zeus, devint mère d'Amphion et de Zéthos; or, ces deux jumeaux paraissent correspondre aux Dioscures de Laconie, et être, comme eux, la personnification du soleil et de la lune. L'union de Zeus avec la Thébaine Sémélè est plus difficile à expliquer. Mais, en Laconie, une image analogue avait créé le mythe des amours du dieu et de Lèda. Comme Lèto, dont le nom paraît identique au sien, Lèda est une divinité de la nuit, à laquelle s'unit le dieu de l'éther lumineux, sous la forme d'un cygne, symbole de la blancheur éclatante de l'aube. De l'un des œufs de Lèda sort Hélène, la radieuse aurore; de l'autre, Castor et Pollux, les Dioscures, dont nous venons d'indiquer le sens. En Crète enfin, on racontait l'enlèvement d'Europe par Zeus, transformé en un taureau sur la croupe duquel la vierge tyrienne est assise et traverse les mers, pour venir aborder aux rivages de Gnosse.

Les amours mortels de Jupiter n'ont pas été en Grèce des articles de foi. Ces aventures du souverain des dieux, à en juger par les parodies qu'en avaient faites les comiques[1], n'étaient pas toujours prises au sérieux. Mais elles offraient une matière féconde à la poésie, surtout à l'art, qui sut en tirer des représentations d'une singulière beauté, qu'anime un charme voluptueux et où domine une grâce sensuelle.

IV. — VARIÉTÉS DU CULTE DE ZEUS.

Quand on veut se rendre compte des idées multiples qui se rattachent à la conception du Jupiter hellénique, il ne suffit pas d'in-

1. Voir une peinture de vase (Müller-Wieseler, II, n° 49), qui, d'après une scène de comédie, parodie les amours de Zeus et d'Alcmène.

terpréter les mythes auxquels cette conception avait donné naissance : il faut encore étudier les variétés du culte de ce dieu dans les différentes parties de la Grèce. Si Zeus n'était, à l'origine, que le ciel conçu comme un être vivant, si les sentiments qu'on lui prêtait et les aventures qu'on lui attribuait n'avaient été que l'expression des aspects mobiles du ciel et des actions diverses qu'il exerce sur la terre, il est évident que la figure du dieu, tout en conservant partout les mêmes caractères généraux, devait emprunter à la nature propre de chaque région de la Grèce certains traits particuliers. Les accidents du sol et ses qualités, les conditions atmosphériques surtout, qui, en Grèce, varient, plus qu'on ne le croit, d'un canton à l'autre, pouvaient modifier, en une certaine mesure, l'idée commune qu'on se faisait du dieu céleste, et créer à son sujet un certain nombre de traditions locales. C'est à ce point de vue que nous devons examiner les principales formes de la religion de Jupiter.

Le culte qu'on lui rendait sous le nom de Zeus *Olympien* n'impliquait, aux époques historiques, que l'idée de la majesté suprême du dieu et de la souveraineté qu'il exerce sur les habitants de la demeure céleste. Ce culte, répandu partout en Grèce où il datait d'une antiquité reculée[1], semble avoir été institué surtout par les rois et par les tyrans qui voulaient honorer dans la personne de Zeus Olympien l'idéal de leur propre autorité[2]; mais l'épithète d'*Olympios,* prise à la lettre, nous reporte nécessairement au culte local dont, à l'origine de la civilisation grecque, ce dieu a été l'objet, au sud de la Macédoine et au nord de la Thessalie, dans la région de l'Olympe : montagne à la masse imposante, aux formes nobles, dont les hautes cimes, les plus élevées de toute la Grèce, pouvaient paraître un trône digne de la majesté du roi du ciel. Le nom du mois macédonien Δῖος, celui de la ville de *Dion* située au pied de la montagne sacrée, rappelèrent, pendant toute la durée de la Grèce, l'existence de ce culte primitif. Au sud de l'Olympe, la vallée de Tempé, brèche immense ouverte dans l'Ossa, était le centre du culte de Zeus *Péloros,* du dieu dont le bras gigantesque, au moment de sa lutte contre les Titans, avait fendu en deux la masse de la montagne et livré un violent passage aux eaux du Pénée[3].

1. Sur son culte à Athènes, Thucyd., II, 15, 4; Pausan., I, 18, 8; à Corinthe, Paus., III, 9, 2.

2. Preller, *Griech. Myth.*, I, 97, 3e éd. revue par Plew.

3. On célébrait dans la vallée la fête des *Péloria,* en commémoration de cet événement (Athén., XIV, p. 639, c).

Mais, dans la Grèce du nord, le sanctuaire le plus célèbre du dieu était celui de Dodone, où sa religion remontait jusqu'aux populations primitives de la Grèce, les Pélasges. « Zeus souverain, *Dodonéen, Pélasgique,* qui habites au loin, qui règnes sur Dodone séjour des orages, » s'écrie Achille, au seizième chant de l'Iliade[1]. Nous ne débattrons pas ici la question controversée de savoir si le dieu qu'invoque le héros de la Phthiotide est celui de l'Épire, ou celui d'une Dodone thessalienne, encore florissante aux temps homériques et plus tard disparue[2]. Qu'il nous suffise de marquer le caractère antique du culte de Zeus Dodonéen, que des colonies ont pu apporter de Thessalie en Thesprotide. Dans ce dernier pays, Dodone était située, le mot lui-même semble l'indiquer[3], au sein d'une contrée d'une remarquable fertilité déjà chantée par Hésiode[4], qui portait le nom d'Hellopia, et, pour ce motif, fut quelquefois considérée comme le berceau des Hellènes. Le pays de Dodone s'étendait, non loin des sources de l'Achéloos, au pied du mont Tomaros, consacré au dieu de la foudre qui éclate souvent sur ses sommets[5], tandis que dans les vallées Zeus était honoré, sous le surnom de Νάϊος[6], comme le dieu de l'humidité nourricière et des sources fécondantes. Le pays entier était rempli de sa religion. Mais Zeus était surtout présent à Dodone. C'était là qu'on croyait entendre sa voix dans le murmure d'un chêne sacré, dont les puissants rameaux, agités au souffle du vent, annonçaient par leurs bruissements la volonté du dieu qu'on venait consulter.

L'arbre prophétique de Dodone est déjà connu des personnages de l'*Iliade*[7], et, dans ce poème, le chêne est l'arbre consacré à

1. v. 233.

2. Voir, sur ce sujet, A. Maury, note 3 du livre VI des *Religions de l'antiquité*, de Creuzer-Guigniaut. Welcker, *Griech. Götterlehre*, I, 199, note 1; Heuzey, *le Mont Olympe et l'Acarnanie*, p. 60; Unger, *Philologus*, XX, 4; Bergk, *Philol.*, XXXII, 1, p. 126, etc.

3. Δωδώνη se rattache à la même racine que δίδωμι. Cf. les noms géographiques Δώς, Δωτω, et Δώτιον πεδίον.

4. Ap. Schol. Soph. *Trachin.*, 1174.

5. De là le nom de Zeus *Tomaros* (Démosth., *Mid.*, 53) ou *Tmarios* (Hesych.). Leake, *North. Greece*, IV, 198, remarque que le pays de Janina est très sujet aux orages.

6. Steph. Byz. Δωδώνη. Ses fêtes portaient le nom de Νᾶα. *C. I. Gr.*, 2968. M. Carapanos, dans les fouilles qu'il a exécutées sur l'emplacement de Dodone, a trouvé plusieurs inscriptions en l'honneur de Zeus Νάιος. Il les a publiées, p. 40 et suiv. de son ouvrage sur *Dodone et ses ruines*, Paris, Hachette, 1878.

7. *Iliade*, XIV, 327; XIX, 296.

Zeus[1] : antique tradition que nous rencontrons en Italie où l'on honorait Jupiter *Fagutalis,* et qui existait aussi chez les Celtes et chez les Teutons. En Épire, le chêne de Dodone était le chêne à glands doux (φηγός) dont les fruits passaient, là comme ailleurs, pour avoir été la nourriture des habitants primitifs du pays. Il est donc possible que cet arbre, premier nourricier de la race humaine, ait été, à ce titre, consacré au dieu qui en est le père. Le chêne sacré de Zeus paraît cependant avoir eu une signification plus générale, et il est difficile de ne pas rapprocher cette tradition de la tradition de l'*arbre céleste*, commune à toute la race aryenne. Cet arbre est, d'après Adalbert Kuhn[2], l'image des bandes de nuages qui s'étendent et se ramifient dans le ciel, et semblent envelopper le monde entier de leurs vastes branches. Dans la mythologie védique, il a pour fruit la foudre, dont le rameau enflammé est dérobé par un oiseau divin et apporté par lui sur la terre. En Grèce, le mouvement des nuages qui s'entre-choquent au souffle de la tempête et d'où s'échappe la voix grondante du dieu αἰγίοχος, a pu suggérer l'idée de la puissance fatidique du chêne de Zeus. Sur l'arbre de Dodone nichaient des colombes sacrées. Les colombes sont, d'après les témoignages les plus anciens, en relation avec le dieu : ce sont elles, dit le poète homérique, qui apportent l'ambroisie à Zeus père[3]. Leur fonction est donc analogue à celle de l'aigle de Zeus qui enlève Ganymède : Ganymède devenu l'échanson des dieux, après avoir éte simplement à l'origine la boisson divine source d'immortalité, l'ambroisie, c'est-à-dire l'eau inépuisable des nuées, qui féconde la terre dont elle ranime et entretient la vie immortelle. D'après une autre image familière à la mythologie aryenne, l'oiseau aux ailes rapides, aigle, épervier, ou colombe, qui de l'arbre céleste apporte la foudre sur la terre, n'est autre chose que l'éclair dans son vol[4]. Les colombes qui offrent l'ambroisie au maître des dieux représenteraient donc la blanche lumière de l'éclair qui semble apporter le breuvage divin, les eaux célestes enfermées dans les nuages orageux qui se résolvent en pluies.

Si le chêne de Dodone était l'organe de la parole de Zeus, ce

1. *Iliade*, V, 693; VII, 60.

2. Voir l'analyse qu'a donnée de son ouvrage, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, M. F. Baudry, dans la *Revue germanique* du 15 avril 1861, p. 376.

3. *Odyss.*, XII, 62. Cf. Plut., *Sept. Sap. Conv.*, 41.

4. Interprétation d'Ad. Kuhn, ouvrage cité plus haut.

langage, vaguement exprimé dans les frémissements mystérieux du feuillage sacré, avait besoin d'être interprété. Ces interprètes du dieu étaient les *Selles* (Σελλοί ou Ἑλλοί), dont le nom est sans doute celui des premiers habitants de l'Hellopia[1]. Les Selles, sur lesquels nous n'avons que peu de renseignements[2], paraissent s'être livrés à des pratiques d'ascétisme dont on ne trouve plus tard presque aucune trace dans le culte grec. Ils n'avaient d'autre couche que la terre dure, et négligeaient de donner à leurs corps les soins les plus nécessaires (ἀνιπτόποδες). A l'oracle de Dodone furent également attachées plus tard des prêtresses qui portaient le nom de Πέλειαι ou Πελειάδες. Le mot πελία, qui, dans le dialecte de la Thesprotide, signifiait « une vieille femme[3] », indique que, dans le principe, c'était aux femmes les plus âgées des tribus pélasgiques d'Épire qu'étaient confiées les fonctions sacerdotales. Mais l'identité de ce mot avec celui qui, en grec, signifie « colombe » (πέλεια) mettait ces prêtresses en relation mystique avec les oiseaux sacrés du dieu, et fut sans doute l'origine de la fable par laquelle Hérodote, sur le témoignage des trois prophétesses de Dodone, explique la fondation de l'oracle. Deux colombes noires, rapporte-t-il, s'étaient envolées en même temps de Thèbes en Égypte : l'une s'était dirigée vers la Libye; l'autre était arrivée en Thesprotide, où elle s'était posée sur un chêne, et, douée tout à coup de la parole humaine, avait ordonné aux habitants du pays d'instituer en l'honneur de Zeus un sanctuaire et un oracle[4]. La colombe de Libye avait tenu le même langage et présidé à la fondation de l'oracle d'Ammon[5]. La religion de Jupiter Dodonéen et celle de Jupiter-Ammon se trouvaient ainsi avoir une origine commune. Il ne faut voir dans cette légende, qui repose sur le double sens du mot πέλεια, qu'une preuve, entre beaucoup d'autres, de la prétention qu'avaient les prêtres égyptiens d'avoir donné leurs

1. Il est impossible de ne pas rapprocher Ἑλλοί de Ἑλλῶπια. G. Curtius, *Griech. Etym.*, p. 548, 5e éd., se trompe quand il rattache ce mot à la racine ἀλ, sauter, danser, et quand il rapproche les Selles de Dodone des *Salii* romains. Les Selles n'ont jamais été des prêtres danseurs.

2. *Iliade*, XVI, 234; Soph., *Trach.*, 1166.

3. Strab., VII. *Epitom.*, IX, p. 402. Hesych., πελάγων = γέρων.

4. Des inscriptions fort curieuses, gravées sur des plaques de plomb, nous ont conservé quelques-unes des questions qui étaient posées à cet oracle. Voir Carapanos, *ouv. cité*, p. 70 et suiv.; pl. 34-38. Sur l'oracle de Dodone, voir surtout l'étude très complète de M. Bouché-Leclercq, au tome II, p. 277-331 de son *Histoire de la Divination dans l'antiquité*.

5. Herod., II, 55-57.

dieux et leurs institutions religieuses à la Grèce, et de la facilité avec laquelle les Grecs qui avaient voyagé en Égypte accueillaient leurs affirmations. En réalité, le culte de Zeus Dodonéen n'est pas d'origine égyptienne, mais d'origine pélasgique.

A une époque que l'on ne saurait déterminer avec précision, mais qui paraît postérieure aux temps homériques, Zeus partagea le sanctuaire de Dodone avec une autre divinité, *Dionè*. Διώνη est le féminin de Ζεύς, Διός, comme en latin « Juno » est le féminin de « Jovis ». Cette déesse semble donc avoir eu, à Dodone, le rôle qui, ailleurs, est attribué à Hèra; c'est une reine du ciel, une épouse de Zeus. Fille d'Océan et de Téthys, d'après la *Théogonie*[1], mère d'Aphrodite, d'après l'*Iliade*[2], Dionè est une divinité de la nature humide et de la fécondité génératrice. Le culte dont elle était l'objet à Dodone en même temps que Zeus, est attesté par une monnaie d'Épire que reproduit la figure ci-jointe (nº 4). Nous y voyons les têtes de Zeus et de Dionè réunies dans le même champ: le premier est couronné des feuilles du chêne qui lui est consacré; Dionè porte le diadème et le voile qui sont les symboles de sa royauté céleste et de son union divine.



Fig. 4. — Zeus et Dionè.

Dans les autres parties de la Grèce, les formes du culte qu'on rendait à Zeus rappelaient également la signification primitive et essentielle du dieu; et sa religion, malgré l'élément moral qui s'y introduisit de bonne heure, était encore, à bien des égards, une religion de la nature. En Attique, le rapport intime de ses fêtes avec les diverses saisons de l'année indique qu'on vénérait en lui le souverain du ciel et le maître de tous les changements atmosphériques. Au commencement de l'hiver, les Athéniens célébraient une fête en l'honneur de Zeus Μαιμάκτης[3], c'est-à-dire du dieu des tempêtes qui allaient bientôt se déchaîner sur la terre et sur les flots. Cette fête des Μαιμακτήρια était accompagnée de sacrifices expiatoires par lesquels on essayait de conjurer les effets de la colère menaçante du dieu. L'hiver terminé, le 23 du mois d'Anthestérion, on sacrifiait

1. v. 353.

2. v. 370. Dionè est quelquefois considérée comme la mère de Dionysos (Eurip., *Antig.* fragm., 18, éd. G. Dindorf), probablement à cause de la ressemblance des deux mots.

3. Sur le sens du mot, voir Hésych., μαίμαξ, μαιμάσσει; Harpocr. *Lex.*, p. 191.

au contraire, dans la fête des *Diasia*, à Zeus *Milichios*, au dieu dont l'humeur pacifiée semblait sourire dans la brillante lumière du ciel qui, sur la terre, faisait éclore les premières fleurs[1]. Au plus fort de l'été, le 14 du mois Skirophorion[2], on célébrait encore, en l'honneur du dieu tutélaire de la cité, les *Dipolia*, appelées aussi les *Bouphonia*, parce que, contrairement aux rites primitifs de la religion de Zeus, on lui immolait un bœuf[3]. Cette fête avait sans doute pour objet d'invoquer la protection du dieu céleste contre les ardeurs desséchantes de l'été, qui brûlait les cultures des Athéniens. On comprend facilement comment l'activité anthropomorphiste de l'imagination grecque transforma les divers changements de l'état atmosphérique en les humeurs variables d'un dieu personnel, comment le ciel d'hiver devint une divinité irritée, le ciel printanier une divinité pleine de douceur et toute bienveillante pour les hommes.

Dans le Péloponèse, les sommets de l'Apésas près de Némée, du Cyllène arcadien, du Taygète, de l'Ithome, paraissent avoir été, dès une haute antiquité, consacrés à Jupiter, à en juger par les légendes dont il était le héros dans chacune de ces régions[4]. Mais le caractère naturaliste de la religion du dieu ne s'exprimait nulle part plus clairement que dans le culte dont il fut l'objet, jusqu'aux derniers temps de la Grèce, sur le mont Lycée. A l'époque de Pausanias, le Lycée était encore, pour les populations qui vivaient au pied, une montagne sainte[5]; c'était l'Olympe d'Arcadie, dont la cime portait le nom de « sommet sacré ». Contrairement à la prétention des Crétois, les Arcadiens disaient que Zeus était né sur cette montagne, qu'il y avait été nourri et élevé par les nymphes Théisoa, Néda et Hagno[6]. Le sommet du Lycée n'est pas le plus élevé de la péninsule dont il n'occupe pas le centre; mais les montagnes qui l'avoisinent sont disposées de telle sorte que, de ce point culminant, rien n'arrête la vue. Ce sommet, étant complète-

1. Thucyd., I, 126; Schol. Aristoph., *Nub.*, 408. Cf. K. F. Hermann, *Griech. Antiq.*, II, § 58, 23, 24.
2. Schol. Aristoph., *Pax*, 419.
3. Pausan., I, 24, 4.
4. Preller, *Griech. Myth.*, I, p. 98.
5. Pausan., VIII, 38, 2. Une monnaie arcadienne nous montre la tête de Zeus Lycien couronné de laurier : au revers, Pan assis sur un rocher qui est le mont Lycée ou l'Olympe arcadien, comme l'indique la légende Ὀλυμ(πος). Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt.*, K., II, n° 181.
6. Pausan., *ibid.*

ment à découvert, est, pendant tout le jour, baigné de lumière. On racontait dans le pays, que les hommes ou les animaux qui pénétraient dans le sanctuaire du dieu ne projetaient aucune ombre sur le sol. Au dernier sommet, étaient un tertre de terre, l'autel de Zeus Lycien, et deux colonnes surmontées de deux aigles tournés vers le soleil levant[1]. Ces détails nous prouvent que le dieu adoré sur la plus haute cime du Lycée était le dieu de la lumière céleste. C'est ce que confirme d'ailleurs l'étymologie de l'épithète de *Lycien* appliquée à Zeus[2]. Mais la racine à laquelle se rattache Λυκαῖος n'ayant donné naissance dans la langue hellénique qu'à un très petit nombre de mots, le sens réel de cette racine était à peu près perdu pour les Grecs. Les Arcadiens, qui avaient aperçu un rapport entre le mot Λυκαῖος et le mot λύκος, qui signifie « loup », avaient bâti sur cette fausse analogie des histoires fantastiques, telles que celle de Lycaon, leur premier roi, métamorphosé en loup[3]. C'est par une confusion du même genre qu'Apollon Lycien, dieu de la lumière, était devenu le dieu λυκοκτόνος (destructeur des loups).

Le Zeus hellénique fut de bonne heure confondu avec d'autres dieux, primitivement étrangers à la Grèce, mais qui offraient avec lui certaines analogies et qui possédaient quelques-unes de ses attributions. On ne saurait douter, par exemple, que le Zeus Crétois (Κρηταγενής), dont nous avons exposé plus haut la légende, n'appartienne par son origine aux religions de l'Asie. Sa mère Rhéa, qui ne tint jamais beaucoup de place dans le culte ni dans la poésie mythique de la Grèce, est, en effet, identique à la grande divinité féminine de l'Asie Mineure, à la Mère des dieux, à la Cybèle phrygienne. Le fils de Rhéa semble donc être en Crète ce qu'est Attis en Phrygie. Comme ce dernier, Zeus Crétois est un dieu qui naît et qui meurt. Sur le mont Ida, à côté de la caverne qui avait été le théâtre de son enfance, on montrait aux pèlerins et aux curieux le sépulcre où il était enseveli[4]. La naissance et la mort de Zeus étaient sans doute, comme dans le culte d'Attis, un symbole de la disparition

1. Pausan. VIII, 38, 6-7.

2. Racine λυκ, d'où λύκη, λυκόφως, aube, λυκάβας, année, etc. Latin *lux* et les mots qui en dérivent. Voir Curtius, *Griech. Etym.*, p. 161, 5e éd. M. de Block, dans une très ingénieuse étude qui a pour titre *Le loup dans les mythologies de la Grèce et de l'Italie anciennes (Revue de l'Instruction publique en Belgique*, t. XX, 3e et 4e livr.) a opposé à cette étymologie des raisons qui méritent une sérieuse attention, mais qui ne nous ont pas entièrement convaincu.

3. Pausan., VIII, 2.

4. Callim., *Hymn. in Jov.*, 8, Diodor., III, 61; Cic. *De Nat. D.*, III, 21.

et de la résurrection annuelles de la vie végétative au sein de la nature; et à cette conception devaient correspondre, en Crète, des fêtes du printemps et des fêtes d'hiver, où l'on honorait Zeus tour à tour comme un dieu céleste et comme un dieu infernal. « A toi qui règnes sur toutes choses, dit un personnage d'Euripide, j'offre une libation et un gâteau sacré, soit que tu veuilles être appelé Zeus, *soit que tu préfères le nom d'Hadès;* car, parmi les dieux qui habitent le ciel tu tiens le sceptre souverain, et, en même temps, ton autorité s'exerce, comme celle d'Hadès, dans les profondeurs de la terre[1]. » Le culte de Zeus Idéen (Ἰδαῖος) avait d'ailleurs un caractère mystique que n'a jamais eu la religion du Jupiter hellénique. Ses initiations se confondaient avec celles de Zagreus et de la Grande Mère[2] : ce qui achève de démontrer son origine asiatique. L'influence des religions phéniciennes, dont on trouve les traces dans les mythes d'Europe, de Minos et du Minotaure, s'était exercée également en Crète sur le culte de Zeus. A Gortyne, le dieu portait l'épithète d'*Astérios,* ce qui indique en lui le maître du ciel étoilé ou encore le dieu-soleil. A Phæstos, on l'honorait sous le surnom de Ϝελχανός, dont le sens est assez obscur. Les monnaies de cette ville nous offrent le type de Zeus Ϝελχανός : son corps juvénile, sa figure imberbe, le tronc d'arbre où il est assis, les buissons et les plantes touffues dont il est entouré, indiquent les rapports du dieu avec la puissance de la végétation fraîche et nouvelle, tandis que le coq qui est posé sur ses genoux, symbole de la lumière matinale, et le taureau qui est au revers doivent le faire considérer comme une divinité solaire[3]. Le Zeus Ταλλαῖος, honoré dans plusieurs endroits de la Crète[4], paraît avoir eu la même signification[5].

L'Égypte a-t-elle donné à la Grèce le culte de Zeus-Ammon? Ce dieu est-il identique à Amoun ou Amoun-Ra, une des grandes divinités solaires égyptiennes, dont la religion, apportée de la Thébaïde dans l'oasis de Libye qu'avoisine la Cyrénaïque, aurait été ainsi connue des Grecs qui fondèrent, au milieu du septième siècle, la colonie de Cyrène, et répandue par eux, aux siècles suivants, dans leur mère-patrie? Cette question, longtemps controver-

1. Eurip., Fragm. ap. Clem. Alex., *Strom.*, V, p. 581, e.
2. Eurip.. *Cret.*, fragm.
3. Overbeck, *Griech. Kunstmyth. Zeus*, p. 197; Münztafel, III, n° 3.
4. *Corp. Inscr. Gr.*, 2554, 2569.
5. Hesych. τάλως, ὁ ἥλιος.

sée[1], paraît avoir été définitivement résolue par M. Lepsius[2]. Le savant égyptologue a démontré que l'oasis d'Ammon fut colonisée et l'oracle du dieu fondé, sous le règne du roi éthiopien Teharqou (692-664). Or, c'est sous la dynastie éthiopienne, comme le prouvent les monuments, que l'Ammon de Thèbes égyptienne est pour la première fois représenté avec la tête de bélier et les cornes en volutes. Les Grecs de Cyrène, voisins de l'oasis libyenne, empruntèrent donc à l'Égypte, en lui donnant la forme humaine, le type cornigère de Zeus-Ammon que nous offrent les monnaies de la Cyrénaïque. La figure ci-jointe (n° 5) reproduit deux de ces monnaies : l'une, de style archaïque, est antérieure au cinquième siècle; l'autre, qui appartient au quatrième siècle, est un des plus beaux produits de l'art cyrénaïque[3].




Fig. 5. — Jupiter Ammon.

V. — REPRÉSENTATIONS ARTISTIQUES DE ZEUS.

Les textes des poètes et des mythographes ne sont pas les seules sources qui nous permettent d'étudier la religion du Jupiter hellénique. Ces textes trouvent leur commentaire indispensable dans les représentations artistiques, qui exprimaient d'une façon sensible et qui traduisaient pour les yeux les idées que les Grecs s'étaient faites de leur dieu suprême. Si l'art, en fixant sur l'airain ou sur le marbre le type de Zeus, interprétait exactement les croyances populaires, souvent aussi il a relevé et ennobli la foi commune de la Grèce, en lui prêtant un caractère de grandeur idéale qui n'a pas peu contribué à entretenir dans les âmes une haute notion et un sentiment profond de la divinité. En même temps, le type du

1. Voir Parthey, *Das Orakel und die Oase des Ammon* (Abh. der berl. Akad. 1862), p. 131 sqq. Cf. Overbeck, *Beitr. zur Erkentniss und Kritik des Zeus-Religion*, p. 43.

2. Dans son mémoire *Ueber die widderkœpfigen Götter Ammon und Chnumis*, publié dans la *Zeitschrift für ægyptischen Sprache und Alterthumskunde*, 1877, p. 8-23. Nous empruntons ces indications à M. Bouché-Leclercq (*Histoire de la Divination*, II, p. 341-42).

3. L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, t. I, n°s 27-29, p. 12, p. 31; Overbeck, *Zeus*, Münztaf., IV, 1, 8.

dieu, tout en conservant, partout et toujours, certains traits identiques, nous offre cependant, suivant les époques et suivant les lieux, une remarquable variété de caractères, qui correspondent aux attributions dominantes qui lui furent successivement prêtées et à certaines modifications locales de sa légende. Il serait donc intéressant d'étudier les représentations artistiques de Zeus dans leur série chronologique, comme d'après la diversité de leur provenance, et de voir à quel point elles peuvent éclairer les développements généraux et particuliers de sa religion. Nous ne pouvons songer à faire ici, ni même à résumer, une pareille histoire. Sur ce sujet, nous devons nous borner à un petit nombre de points, essentiels pour mettre en lumière les développements qui précèdent, et pouvant servir à les compléter.

Zeus n'a eu primitivement, en Grèce, ni temples ni images. Au sommet des montagnes, un tertre en terre ou un autel taillé dans le roc suffisaient à honorer le dieu du ciel dont l'azur sans fin s'étendait au-dessus de la tête de ses adorateurs qui, sur ces libres cimes, se sentaient plus près de lui. Sur les pentes des montagnes ou dans les vallées, on croyait voir passer son souffle vivifiant dans le frémissement des grands arbres, des chênes majestueux. Malgré l'épithète de ἔνδενδρος que Zeus avait à Rhodes, et en dépit de l'expression Ζεὺς φηγός, quelquefois appliquée au dieu de Dodone, les chênes qui lui étaient consacrés n'ont jamais été ses images comme chez les Celtes [1], mais simplement ses temples, les séjours où il consentait quelquefois à descendre et à habiter. Zeus ne paraît jamais avoir été honoré non plus sous la forme de ces pierres brutes qui, d'après Pausanias, furent les premières images des dieux. Ses plus anciennes représentations portent déjà la trace de l'art humain : ce sont des monuments, comme cette pyramide qui, à Sicyone, représentait Zeus Milichios, comme cet obélisque qu'on voit sur les monnaies de l'île de Téos [2].

Quand l'art hellénique, à son éveil, donna à Jupiter la forme humaine, il sculpta cette forme dans le bois, avant de la couler dans le bronze ou de la tailler dans le marbre. Il y avait en Grèce plusieurs ξόανα de Zeus, plusieurs de ces statues de bois, idoles encore grossières, que l'on attribuait à Dédale, l'artiste légendaire dont le nom résume toute la période primitive de l'art grec.

1. Maxim. Tyr. *Dissert.*, VIII, 8.
2. Nous résumons ici Overbeck, *Zeus*, p. 3-5.

Parmi ces ξόανα, le plus significatif était celui qu'on voyait sur l'acropole d'Argos. Il était consacré à Zeus *Triopas* [1], ainsi nommé parce que la tête du dieu, outre les deux yeux qui y occupaient leur place naturelle, avait un troisième œil au milieu du front : détail que Pausanias explique par la souveraineté de Zeus sur les trois parties de l'univers [2], mais qui, avec plus de vraisemblance, a sa raison dans l'idée de la clairvoyance du dieu ἐπόψιος dont la vue s'étend partout et embrasse tout.

Le premier artiste connu qui ait représenté Jupiter, est le Spartiate Dontas qui, vers le milieu du sixième siècle, composait, pour le trésor consacré par les Mégariens à Olympie, un groupe représentant le combat d'Hercule et d'Achéloos et dont Zeus faisait partie; l'image du dieu était, comme les autres, sculptée dans le cèdre et incrustée d'or [3]. Un peu plus tard, Cléarque de Rhégium faisait pour les Spartiates une statue d'airain de Zeus Hypatos, qui paraît être la plus ancienne de ce genre. Le moyen de couler le bronze n'étant pas encore découvert, l'œuvre de Cléarque se composait de feuilles de cuivre battues, repoussées au marteau et ensuite rivées entre elles [4]. Quelque temps après, nous voyons Agéladas d'Argos, statuaire d'airain, donner aux habitants d'Égine et aux Messéniens d'Ithome une statue de Zeus enfant, dont le motif était en rapport avec les légendes qui faisaient naître le dieu dans ces deux pays [5]. Quant aux images du dieu, œuvres de Calamis, d'Ascaros, d'autres encore, et qui appartiennent à la période archaïque de l'art grec, nous n'avons à leur sujet que des renseignements rares et vagues, qui ne permettent pas de nous en faire une idée exacte. Comme nous ne possédons aucune statue, aucun buste de Zeus vraiment archaïques, il serait difficile de dire quel caractère ces premiers artistes avaient donné à la figure du dieu. Tout au plus est-il possible de retrouver quelques traces de ces anciennes représentations sur les monnaies, en particulier sur celles d'Athènes qui sont reproduites ici (fig. 6) : elles nous montrent le dieu debout, dans l'attitude




Fig. 6. — Jupiter Archaïque.

1. Schol. Vatic. ad Eurip., *Troad.*, 14.
2. Paus., II, 24, 3.
3. Paus., VI, 19, 12-14.
4. *Id.*, III, 17, 6.
5. Overbeck, *Zeus*, p. 11-13; Brunn, *Gesch. d. Griech. Künstler*, I, 63, 73.

de la marche, le bras gauche étendu en avant dans une position horizontale, le bras droit ramené en arrière et brandissant le foudre à la hauteur de la tête. La grandeur un peu exagérée de cette tête, la forme pointue de la barbe, le corps trapu et ramassé, la musculature fortement accusée, sont des caractères qui appartiennent à un des types les plus anciens du dieu. Mais cette image, douée du mouvement et de l'énergie de la vie, ne possédait pas encore le caractère de noblesse et de grandeur que l'imagination des Grecs voulait trouver dans la représentation du plus grand de leurs dieux.

Il faut arriver jusqu'à Phidias pour rencontrer le type idéal de Zeus, tel que pouvaient le rêver, dans la majesté de son expression et dans la beauté accomplie de ses formes, les lecteurs d'Homère. Le Jupiter Olympien de Phidias a été, dans l'antiquité, l'objet d'une admiration enthousiaste dont plus d'un écho est parvenu jusqu'à nous. On considérait comme un malheur de ne pas être entré, avant de mourir, dans le grand temple d'Olympie. Quiconque avait eu le bonheur de contempler l'œuvre de Phidias, était resté saisi, comme en présence d'une révélation sensible de la divinité. « O Phidias, dit un poète de l'*Anthologie,* ou bien le dieu est descendu du ciel sur la terre pour se montrer à toi, ou bien c'est toi qui es allé contempler le dieu[1]. » On racontait en Élide que, quand l'artiste eut achevé sa statue, il pria Jupiter de lui témoigner par un signe que son œuvre lui agréait, et qu'aussitôt la foudre tomba sur le parvis du temple[2]. L'antiquité est unanime : le Jupiter d'Olympie est à la fois le chef-d'œuvre de Phidias et celui de l'art grec tout entier. Bien que les auteurs anciens, en s'abandonnant à l'expression d'une admiration sans réserve, aient oublié d'analyser les caractères propres de cette œuvre incomparable, il est possible cependant de nous en faire quelque idée, grâce à la description sèche, mais précise, qu'en donne Pausanias[3], grâce surtout au témoignage vivant de deux monnaies d'Élide, frappées au temps d'Adrien, et qui sont, comme l'a prouvé Overbeck[4], des réductions authentiques du chef-d'œuvre de Phidias.

Quand on pénétrait dans le temple d'Olympie, on était frappé tout

1. Épigramme de Philippe de Thessalonique (*Anthol. Gr.*, II, 208, 18).
2. Paus., V, 11, 9.
3. *Ibid.*, tout le chapitre XI.
4. *Berichte der K. Sächsl. Gesell. d. Wissenschaft*, 1866, p. 173. Cf. *Zeus*, p. 35-36.

d'abord par la grandeur imposante et par la magnificence de l'image du dieu : image de proportions colossales, où l'or et l'ivoire unissaient la variété de leurs tons pour produire une impression d'éclat puissant et de riche harmonie. Zeus était représenté assis, comme il convient au maître des dieux et des hommes, dans l'exercice de sa royale souveraineté. Ce n'était pas le dieu irrité, tel que nous le montrent d'autres monuments, debout dans les hauteurs célestes d'où il darde sa foudre sur la terre. La foudre n'était pas l'attribut du Jupiter d'Olympie : Phidias avait voulu exprimer seulement le calme inaltérable et la sereine grandeur du dieu suprême. Sa main gauche tenait le sceptre, surmonté d'un aigle : insigne de l'autorité de celui à qui tout obéit. Le bras du dieu ne se levait pas, d'un mouvement vigoureux, pour saisir ce sceptre à son extrémité, comme on le voit ordinairement sur ses statues assises (une telle attitude eût été en désaccord avec sa tranquille majesté); il s'ouvrait, sans effort comme sans mollesse, d'un mouvement simple et facile, et la main qui tenait le symbole de la royauté divine ne dépassait pas la hauteur de l'épaule (fig. 7). La tête de la statue formait ainsi le point le plus élevé de toute la composition et attirait tout d'abord les yeux, qui ne remarquaient qu'ensuite les lignes harmonieuses et les détails significatifs qui se groupaient au-dessous d'elle et qui en rehaussaient l'effet. La main droite de Zeus portait une Victoire couronnée, tenant une bandelette d'or : expression du dieu triomphant qui avait conquis jadis sur les Titans l'empire du monde, qui maintenant présidait, à Olympie, à l'union religieuse et politique de tous les membres de la famille hellénique, et dont la main s'étendait pour bénir les victoires des grands jeux qu'on célébrait en son honneur. Le trône sur lequel le dieu était assis était incrusté d'or, de pierres précieuses, d'ébène et d'ivoire; la peinture, la sculpture, la ciselure avaient rivalisé pour orner ce siége souverain des représentations mythologiques les plus expressives et les plus variées. Le dossier, très élevé, était surmonté de deux groupes qui se dressaient à chacun des angles, à droite et à gauche de la tête du dieu : l'un était le groupe des trois Heures ou des trois Saisons de l'année, dont Zeus dirige le cours; l'autre représentait les trois Charites, filles du dieu qui, par elles, dispense aux hommes toutes les faveurs, toutes les joies et tout l'éclat de la vie; tandis que, par



Fig. 7. — Jupiter Olympien.

un saisissant contraste, on apercevait, sur l'un des côtés du trône, des sphinx qui étreignaient et étouffaient des jeunes gens, et les Niobides frappés des flèches d'Apollon et d'Artémis : graves représentations qui rappelaient aux hommes comment la divinité, négligée ou méprisée par eux, peut leur devenir redoutable, comment la mort vient quelquefois les saisir soudain, dans la fleur de leur jeunesse et dans l'éclat de leur beauté.

L'impression de ces détails accessoires était dominée par celle de la statue elle-même. Le Jupiter Olympien n'était pas en partie nu, comme il l'est presque toujours sur les représentations postérieures à Phidias, et l'artiste n'avait pas songé à exposer aux yeux les formes puissantes et la musculature athlétique d'un corps gigantesque. Il l'avait, au contraire, vêtu d'un vaste manteau d'or émaillé de fleurs, qui descendait jusqu'aux pieds, ne laissait à découvert que l'avant-bras, et enveloppait tout le reste de ses nobles plis. Sans doute il avait voulu que, de toutes les parties de ce corps divin, la tête, en se découvrant seule aux regards des hommes, leur fût comme une révélation immédiate du dieu, aperçu dans sa gloire et sa suprême majesté. Cette tête, telle que nous la montre la monnaie d'Élide reproduite ici (fig. 8), a un caractère unique et incomparable. « Par sa noblesse, dit Overbeck, par sa grandeur simple, sa dignité calme et sa merveilleuse jeunesse, elle dépasse autant toutes les autres représentations connues du dieu que Phidias lui-même dépasse tous les artistes[1]. » Ce type diffère en effet sensiblement du type ordinaire de Zeus. Le travail de la barbe, de la chevelure en particulier, rappelle les formes de l'art antérieur à Phidias. Nous ne voyons pas ici cette chevelure puissante, aux masses ondoyantes, qui sera plus tard un des caractères de la figure du dieu : peu saillante au-dessus du front, régulièrement divisée, serrée par une couronne d'olivier sauvage, elle laisse l'oreille à découvert et retombe en fins écheveaux, simplement traités, sur la nuque et sur les épaules. Quant à la physionomie du dieu et à l'expression de sa figure, Phidias en a créé le type idéal, dont certains détails pourront être modifiés après lui, mais dont les éléments principaux se retrouvent dans toutes les



Fig. 8. — Jupiter de Phidias.

1. Overbeck, *Zeus*, p. 41. Le dessin de la monnaie est emprunté à Overbeck (*Münztafel* I, n° 34), qui en a donné la meilleure reproduction.

bonnes représentations de Zeus. Le front haut et large où rayonnent l'intelligence et la sagesse infinies, les sourcils puissants dont l'arcade proéminente ombrage les yeux sans en atténuer l'effet, rappellent le Jupiter homérique que Phidias, disait-on, avait pris pour modèle[1], tandis que la partie inférieure de la figure et surtout les contours de la bouche annoncent « le dieu pacifique et complètement doux » dont parle Dion Chrysostome[2]. Ainsi Phidias, voulant traduire par les plus nobles formes la haute conception que les Grecs s'étaient faite de leur divinité suprême, avait donné à son Jupiter l'attitude du repos; il avait doué d'un calme inaltérable et d'une sereine beauté cette figure divine où les traits de la majesté et de la toute-puissance n'éclataient aux yeux que pour se mêler à l'expression de la souveraine bonté. C'était bien « le père des dieux et des hommes » dont il avait créé et fixé à jamais l'image.

Les modifications qu'ont fait subir au type idéal du Jupiter Olympien de Phidias des artistes tels qu'Agoracrite, les deux Polyclète, Praxitèle, Lysippe, d'autres encore, ne peuvent être ici l'objet de notre étude[3]. En dépit d'ailleurs de toutes ces modifications, la figure artistique de Zeus a toujours gardé, en Grèce, sur les représentations les plus diverses, certains traits communs qui permettent de déterminer le type *canonique* du dieu. Une des idées fondamentales de toutes ces représentations est celle de la toute-puissance du roi des dieux et des hommes. Or, cette idée exigeait que Zeus fût représenté sous les traits d'un homme dans la pleine maturité de son âge. Les formes d'un corps juvénile, qui n'a pas encore atteint son complet développement et qui n'a pas pris possession de toutes ses forces, eussent été en contradiction avec l'énergie puissante qui était l'attribut nécessaire du maître du monde. Les images de Zeus enfant sont donc rares et n'ont leur raison que dans certains mythes locaux, tels que le mythe crétois. Pour le même motif, Zeus ne pouvait être figuré sous les traits d'un vieillard. La vieillesse, avec les idées qu'elle entraîne, n'aurait pu être attribuée au dieu, sans désaccord avec la croyance à son éternelle jeunesse et à la durée du cosmos dont il a établi et dont il conserve l'harmonie. Cette maturité de Zeus s'exprime par les formes d'un corps qui n'a rien de massif comme celui de Poséidon « à la vaste poitrine », qui est fort, non

1. Strab., IX, p. 353; Macrob., *Saturn.*, V, 13.
2. *Orat.*, VII, 74.
3. Cette étude a été faite très complètement par Overbeck, *Zeus*, p. 46-65.

d'une force athlétique, mais d'une force naturelle et facile, celle du dieu qui a vaincu les Titans et qui précipite, quand il lui plaît, la foudre sur la terre. Sa figure, toujours grave, est capable, on le sent, de devenir sombre et irritée, quand il voudra détruire les obstacles qui s'opposeraient encore à l'ordre du monde. En même temps s'y exprime la conscience d'une force irrésistible qui, par une conséquence naturelle, est souvent accompagnée des traits de la douceur et de la bonté.

A l'idée de la royauté de Zeus correspond le trône où il est souvent assis. Mais cette attitude calme n'a rien de mou, ni de nonchalant; elle est pleine de noblesse. C'est l'attitude du juge dans son tribunal, du roi dans son conseil, et cette tranquillité est celle d'un dieu qui peut passer soudain du repos à l'action[1]. Cette idée de la dignité de Zeus trouve encore son expression dans le costume dont il est revêtu. Quand il est assis, il porte ordinairement le long *himation* qui laisse toujours à découvert le bras droit et la poitrine, plus rarement le buste et le tronc tout entier. Ce vêtement, qui prête à la représentation du dieu un caractère d'ampleur et de plénitude, se voit souvent aussi sur les statues où il est debout; car, en dehors des bronzes grecs de style archaïque, des bas-reliefs et des peintures murales d'époque romaine, les images nues de Zeus sont de rares exceptions.

Un des traits les plus constants de la tête de Zeus est une chevelure épaisse et abondante, souvent ondoyante, à la façon d'une crinière de lion. Soit qu'elle encadre tranquillement la figure, soit qu'elle l'anime de ses masses désordonnées, elle se dresse toujours à une certaine hauteur au-dessus du front. Ce jet hardi et puissant de la chevelure est une marque distinctive de la tête de Zeus. De même, la barbe du dieu, pleine, forte et ordinairement bouclée, se distingue de la barbe plus rude et plus épaisse de Poséidon, comme de la barbe plus molle et plus flottante de Dionysos. Un trait encore plus caractéristique de sa physionomie, c'est la forme du front. Ce front n'est pas seulement remarquable par son ampleur et son élévation; il se divise, pour ainsi dire, en deux parties. La partie inférieure, qui forme toujours une saillie plus ou moins forte, la partie supérieure, qui se dresse droite et comme à pic, éveillent à la fois l'idée de la plus grande force de volonté et de la plus haute sagesse. Sur plusieurs monuments, cette division se marque très nettement

1. Réflexion d'Overbeck, *ouv. cité*.

par un pli transversal, ou par une inflexion prononcée de la ligne du front. De cette saillie inférieure du front, il résulte que l'œil est profondément situé et fortement ombragé. Il est d'ailleurs très ouvert; c'est l'œil clair du dieu dont le regard embrasse tout. Au-dessus de lui, les sourcils forment un arc plus grand qu'on ne le trouve dans la nature et dans les autres têtes idéales des dieux; ils vont jusqu'à entourer le coin extérieur de l'œil. Les artistes grecs avaient essayé sans doute d'éveiller par là l'impression de la mobilité de ces sourcils divins qu'on peut craindre, à chaque instant, de voir se contracter sous l'influence de la colère; ils avaient traduit





Fig. 9. — Buste de Jupiter.



Fig. 10. — Jupiter vainqueur des Titans.

ainsi, par une forme plastique, le célèbre passage d'Homère[1]. Quant à la forme de la partie inférieure du visage et à celle de la bouche, elle varie suivant les expressions que les artistes avaient voulu donner à la physionomie du dieu[2].

D'après ces expressions diverses, les bustes et les statues de Zeus que nous possédons peuvent se diviser en trois classes. La première comprend les monuments qui le représentent comme le dieu très

1. *Iliade*, I, 528.
2. Voir Overbeck, *Zeus*, p. 66-74, dont nous résumons ici les observations.

haut (Ὕψιστος), dans sa majesté toute-puissante et dans sa sagesse infinie. A la seconde appartiennent les images qui nous montrent en lui le dieu de la foudre et de l'éclair. Dans la troisième enfin, il faut ranger les représentations qui expriment surtout le père des hommes, le dieu bon et miséricordieux. A la tête des monuments de la première classe, se place le buste, dit d'Otricoli, qui est aujourd'hui au Vatican (fig. 9). Cette tête, que l'on a considérée longtemps comme une copie de Phidias, n'est pas une œuvre de premier ordre, mais elle a l'avantage de nous offrir les caractères les plus complets et les plus universels de l'idéal de Zeus. Les monuments de la seconde classe sont plus rares. Nous en trouvons un exemplaire remarquable dans un buste colossal qui est au Louvre[1] et où l'on reconnaît généralement Zeus vainqueur des Titans. La tête est plus courte que celle du masque d'Otricoli, le front moins haut; la chevelure est agitée et rejetée en arrière, comme si elle était fouettée par le vent (fig. 10). « Nous devons nous figurer, dit M. Fröhner, le dieu debout sur son quadrige, le bras droit levé,



Fig. 11. — Jupiter assis.

1. N° 31 de la *Notice de la Sculpture antique*, Ier vol., de M. Fröhner.

foudroyant les Titans insurgés. » Quant aux statues du dieu qui nous offrent surtout l'expression de sa douceur et de sa bonté, une des plus caractéristiques est la statue assise qui se trouve ici reproduite (fig. 11).

Les attributs de Zeus sont bien connus. Dans sa main droite est le foudre; de la gauche il tient le sceptre. A ses pieds[1] est l'aigle, le roi des oiseaux, celui qui plane le plus haut dans l'azur céleste, celui qui semble s'élancer jusqu'à la source de la lumière que ses regards fixent sans en être éblouis. La tête de Zeus est souvent couronnée des feuilles du chêne, qui lui est consacré. L'égide dont il est quelquefois revêtu rappelle le dieu αἰγίοχος. Quant au voile qui, sur certains monuments, retombe de sa tête sur ses épaules, il est est un symbole du Jupiter « assembleur des nuages » qui dérobent la lumière, ou il fait allusion au nuage d'or qui, d'après le mythe homérique, enveloppa les divines amours de Zeus et d'Hèra, sa royale épouse.

1. L'aigle surmontait le sceptre du Jupiter Olympien de Phidias. Cf. Pind. *Pyth.*, I, v. 6 et suiv.

CHAPITRE III

HÈRA.

La personne d'*Hèra* doit son origine à la même conception naturaliste d'où est née la personne de Zeus. Elle est la grande divinité féminine du ciel, dont Zeus est le grand dieu masculin. C'est ce qu'indiquent à la fois l'étymologie de son nom et ses divers caractères mythologiques.

Le mot Ἥρα, que l'on a comparé tour à tour au vieux mot éolien ἔρα qui signifiait « la terre[1] », au grec ἥρως, au latin *hera*, féminin de *herus*[2], dérive, avec plus de vraisemblance, de la même racine que le sanscrit *svar*, qui désigne le ciel[3]. La plupart des attributs du souverain du ciel sont, en effet, possédés par Hèra, qui exerce, à un moindre degré, la même action que lui sur les phénomènes célestes. Comme Zeus, Hèra gronde quelquefois dans les hauteurs de l'éther[4]. Avec l'aide de Borée, elle déchaîne les souffles impétueux qui bouleversent la mer[5]. Elle est aussi, en un sens, la déesse de l'égide, symbole de la tempête, car la chèvre lui est consacrée, et, à Sparte, elle portait l'épithète de αἰγοφάγος[6]. De même que Zeus a eu pour premiers sanctuaires les sommets des montagnes, Hèra est la déesse Ἀκραία[7] que l'on honore sur les acropoles, sur les

1. Cette étymologie, adoptée par Welcker, *Griech. Götterlehre*, I, 363, est inexacte philologiquement, et en désaccord avec le caractère mythologique d'Hèra.
2. Creuzer-Guigniaut, *Relig. de l'antiquité*, liv. VI, chap. II.
3. Leo Meyer, *Bemerk. zur ältesten Gesch. d. Gr. Myth.*, p. 18. Cf. G. Curtius, *Griech. Etym.*, p. 120, 5e édit. Bopp, *Vergl. Grammat.*, § 127, t. I, 123.
4. *Iliade*, XI, 45.
5. *Ibid.*, XV, 26.
6. Paus., III, 15, 9. Zenob., I, 27.
7. Paus., II, 24, 1. Strab., VIII, 380. L'épithète de Βουναία (Paus., II, 4, 7) a le même sens.

hauteurs où se forment les orages, où s'amassent les nuées chargées des pluies qui arrosent la terre. Reine du ciel, elle exerce son autorité sur les astres qui en parcourent l'étendue. C'est ainsi qu'elle soumet à de dures épreuves Héraclès, le héros solaire. Dans la légende argienne, on disait que la déesse avait eu pour nourrices les filles du fleuve Astérion, dont le nom porte en lui-même sa signification[1]. Une idée analogue s'exprimait dans le choix de l'animal consacré par excellence à Hèra : le paon, dont le plumage brillant et constellé était le symbole de la magnificence du ciel étoilé. Enfin, d'anciennes traditions rapportaient que la déesse avait été nourrie et élevée par les Heures[2], en d'autres termes, par les saisons dont le retour régulier renouvelle et entretient la vie mobile, mais éternelle, du ciel. Tous ces détails s'accordent à nous montrer dans Hèra une divinité provenant d'une conception analogue à celle de Zeus dont elle est, pour ainsi dire, la forme féminine; avec cette différence peut-être que la personne d'Hèra est en rapport plus direct que celle du dieu avec les météores nocturnes de la voûte céleste.

Cette similitude d'attributions des deux divinités devait avoir pour conséquence de les faire considérer comme rapprochées entre elles par les liens d'une intime union. Hèra, souveraine du ciel, ne pouvait être que l'épouse de Zeus. Si elle ne l'égale pas en puissance, parce que le ciel ne peut avoir deux maîtres et qu'il convient que la femme soit inférieure à son époux, elle participe du moins à son autorité et à sa royale majesté. Née de la même origine que lui, fille aînée de Cronos[3], elle est, de toutes les déesses qui habitent l'Olympe, la plus élevée en dignité, la plus respectable et la plus auguste[4]. Elle trône sur un siège d'or, à côté de son royal époux[5]. Quand elle entre dans le palais divin, tous les dieux se lèvent à son aspect et saluent en elle leur souveraine[6]. Sa colère est redoutable comme celle de Zeus, et quand elle s'agite sur son trône, elle fait trembler tout l'Olympe[7]. Sa dignité et sa puissance ne cèdent qu'à la majesté supérieure et à la force irrésistible du maître du monde.

1. Pausan., II, 17.
2. Olen, ap. Pausan., II, 13, 3.
3. *Iliade*, IV, 58.
4. *Ibid.*, Cf. *Hymn. in Ven.*, 40-44.
5. De là son épithète de χρυσόθρονος.
6. *Iliade*, XV, 84 sqq.
7. *Ibid.*, VIII, 198.

L'union de Zeus et d'Hèra offrait un thème fécond à l'imagination mythologique des Grecs, qui se plut à représenter les deux grandes divinités célestes, tour à tour, au sein des joies voluptueuses de leur hymen et dans les querelles bruyantes de leur vie conjugale. Cette double conception correspond, comme nous allons le voir, aux contrastes que présente l'aspect du ciel.

Zeus et Hèra, disait-on, s'étaient connus et s'étaient aimés longtemps avant de devenir les souverains de l'Olympe ; dès le règne de Cronos, ils avaient eu des relations secrètes, à l'insu de leurs parents[1]. Cette tradition, d'origine théogonique, tendait évidemment à assimiler l'union de Zeus et d'Hèra à celle de Cronos et de Rhéa, d'Ouranos et de Gæa : elle nous montre dans les deux divinités le couple immortel de l'antique mythologie aryenne, dont l'union féconde entretient la vie de la nature entière. Le théâtre de la première rencontre de Zeus et d'Hèra avait été la région des Hespérides où croît une merveilleuse et luxuriante végétation : de la chambre nuptiale des époux célestes s'étaient échappés les flots de l'ambroisie, source de la vie immortelle[2]. Une image du même genre est le fonds de la légende argienne qui racontait comment Zeus, sous la forme d'un coucou, s'était uni à Hèra[3]. Le coucou est, en effet, l'oiseau qui, sur les branches du chêne où il se cache, annonce par son chant monotone l'approche de la belle saison et les pluies vivifiantes du printemps[4]. La scène de séduction de Zeus par Hèra, au sommet de l'Ida[5], offre des détails encore plus significatifs. « Le fils de Cronos presse dans ses bras son illustre épouse. Aussitôt la terre produit en abondance une végétation nouvelle. Le lotus humide de rosée, le safran, l'hyacinthe molle et touffue forment aux deux époux un lit épais où ils sont étendus, enveloppés d'un magnifique nuage d'or, d'où s'échappent des gouttes brillantes de rosée. » Cette germination soudaine du sol, ce nuage doré, ces gouttes de rosée, qu'est-ce autre chose qu'une image de la fécondité de la terre, aux heures printanières, de cette « florida novitas », dont parle Lucrèce, de cette végétation dont la fraîcheur luxuriante semble due au commerce amoureux des deux grandes divinités d'en haut, à l'action simultanée du ciel chaud et brillant et des vapeurs atmosphériques

1. *Iliade*, XIV, 295.
2. Eurip., *Hipp.*, 748.
3. Pausan., II, 17, 4.
4. Hesiod., *Op. et D.*, 486.
5. *Iliade*, XVI, 152-353.

qui se résolvent en pluies pour pénétrer la terre et y réveiller la vie assoupie pendant les longs mois de l'hiver? C'était, en effet, au commencement du printemps que le culte grec célébrait le souvenir de cette union, de ce mariage sacré (ἱερὸς γάμος), comme on l'appelait[1]. A Argos et à Samos, l'image d'Hèra, couronnée de fleurs nouvelles[2], parée du magnifique costume des mariées, était promenée en grande pompe et accompagnée du cortège d'hyménée qui conduisait la vierge à son divin époux[3]. Cette représentation terrestre de l'hymen céleste n'était-elle pas l'image du printemps, exprimé dans l'éclat de sa beauté virginale et dans la puissance de sa joyeuse fécondité?

Si le ciel printanier éveillait des impressions de grâce voluptueuse et d'amoureuse union, le spectacle du ciel d'automne et d'hiver, souvent troublé, qui, en Grèce, vomit des torrents de pluie et où les orages éclatent avec une soudaine violence, devait suggérer, au contraire, l'idée des bruyantes querelles qui semblaient diviser les époux célestes. La lutte des éléments déchaînés était devenue, dans le langage mythologique, la colère terrible, aux éclats retentissants, de Zeus et d'Hèra, dont l'union était momentanément troublée par la discorde. Dans l'*Iliade,* le maître des dieux rappelle à son épouse comment, un jour, il l'a frappée et meurtrie de coups, et comment il a précipité, des hauteurs de l'Olympe, Héphæstos qui avait essayé de la défendre[4] : image du ciel bouleversé, transformé en un dieu furieux qui, du sein des nuées qu'il a amassées, fustige l'air du fléau des tempêtes et précipite sur la terre les feux étincelants de la foudre. Hèra avait été condamnée par Jupiter à un autre châtiment. A chacun de ses pieds il avait attaché une enclume; il avait serré ses mains par un lien d'or d'une force irrésistible, et il l'avait suspendue, ainsi enchaînée, dans l'espace éthéré, au sein des nuées[5]. Zeus est, en effet, le dieu tout-puissant qui peut, quand il lui plaît, condamner au repos les éléments mobiles du ciel et son humeur variable[6]. Mais

1. Les monuments qui représentent cette scène, fréquente surtout sur les vases peints, ont été l'objet d'une étude spéciale de la part de M. R. Förster: *Die Hochzeit des Zeus und der Hera,* Progr., Breslau, 1867. Cf. Overbeck, *Griech. Kunstmyth. Hera,* chap. II.

2. De là son épithète de ἀνθεία (Paus., II, 22, 1. Cf. 17, 2).

3. La fête des Dédales, qui se célébrait en Béotie, sur les bords de l'Asopos et au sommet du Cithéron, en l'honneur d'Hèra Νυμφευομένη (Paus., IX, 25, 3), avait la même signification.

4. *Iliade,* I, 586.

5. *Ibid.,* XV, 18.

6. C'est l'interprétation de Preller, *Griech. Mythol.,* I, p. 130.

Hèra ne subit pas, sans résistance, la puissance de son époux. Avec l'aide de Poséidon et d'Athèna, elle aurait réussi à l'enchaîner, si Thétis n'avait appelé au secours de Zeus Ægéon, le géant de la mer[1]. Quelquefois elle semble vouloir faire cause commune avec les Titans vaincus, avec les puissances ténébreuses dont a triomphé le dieu brillant du ciel[2]. Dans un moment d'irritation contre Zeus, elle enfante seule Typhaon, le monstre aux cent têtes, à la voix épouvantable, personnification du souffle impétueux de l'ouragan[3]. Ces colères et ces révoltes d'Hèra indiquent qu'elle a la puissance de bouleverser le ciel. Divinité de l'orage et de la tempête, elle est, à ce titre, la mère d'Arès. Elle prend une part ardente aux combats engagés devant Troie : sa haine violente, intraitable, voudrait anéantir et dévorer les Troyens. Les jeux guerriers qu'on célébrait en son honneur près de l'Héræon d'Argos, la procession d'hommes armés qui faisait partie de ses fêtes à Samos[4], l'épithète d'*Oplosmia* qu'elle portait en Élide[5], rappellent ce caractère belliqueux de la déesse qui peut troubler la paix du ciel, et y déchaîner la guerre.

Ce ne sont point là cependant les éléments essentiels de la religion d'Hèra, où domina de bonne heure une conception morale. Pour les Grecs, la reine du ciel fut, avant tout, le modèle sacré de la femme et le type divin de l'épouse. Elle est la déesse aux bras blancs (λευκώλενος), aux formes nobles et attrayantes, qui porte sur la main les Sirènes[6], symboles des séductions de l'hymen : mais ses grâces sont des grâces chastes ; sa beauté est une beauté digne et sévère. Unie à Jupiter dans sa première fleur virginale, elle n'a point connu d'autre amour que le sien, et, comme elle a respecté la sainteté des liens du mariage, elle n'a pu souffrir les trahisons conjugales de son époux. Elle est la pure image de la femme chaste, fidèle et jalouse. Aussi préside-t-elle, sous l'épithète de γαμήλιος, aux unions légitimes, et le mois attique Gamélion lui est-il consacré. La mythologie avait décomposé, pour ainsi dire, ce type d'Hèra, en la représentant dans les différentes phases de son existence féminine. D'après une tradition arcadienne[7], Témenos, fils de Pélasgos,

1. *Iliade*, I, 396.
2. *Ibid.*, VIII, 478.
3. Hymn. *Apoll. Pyth.*, 128, éd. Baumeister.
4. Athén., XII, 30.
5. Lycophr., *Alex.*, 614 ; 857.
6. Paus., IX, 34, 2. A Lesbos, un concours de la beauté féminine, (Καλλιστεῖα) se rattachait à son culte (Schol., *Iliad.*, IX, 129).
7. Pausan., VIII, 22, 2.



avait consacré trois temples à Hèra : le premier, à la déesse encore vierge (παῖς ou παρθενία) ; le second, à la femme faite (τελεία) devenue l'épouse de Zeus ; le troisième, à la femme séparée de son époux (χήρα). Tantôt elle était la divine fiancée (νυμφευομένη) parée du voile de l'hymen, tantôt l'épouse qui, rejetant son voile en arrière (fig. 12), entre dans la demeure de l'époux « pour y garder les clefs de l'hymen[1] », tantôt la femme qui consomme l'œuvre du mariage (ζυγία). Par une conséquence naturelle, elle veille sur les fruits de l'union légitime des sexes, et vient en aide aux mères dans les angoisses de l'accouchement. Elle a pour fille *Ilithyia,* la déesse de la maternité, et d'antiques monuments la représentent elle-même, les ciseaux à la main et avec les attributs de la sage-femme[2]. En un mot, sa protection s'étend sur toute la vie de la femme, qui trouve en elle son modèle céleste. Ainsi les Grecs, voulant honorer l'idéal de l'épouse, tel que l'avait conçu leur morale instinctive, en avaient transporté au sein de l'Olympe la noble image.



Fig. 12. — Buste d'Hèra voilée.

En Grèce, le culte d'Hèra avait pour centre principal la ville d'Argos[3] : sur son territoire s'élevait le plus magnifique des temples consacrés à la déesse ; son image, œuvre de Polyclète, était une des merveilles de l'art hellénique. La vénération particulière dont était entourée la déesse argienne, les fêtes nombreuses qu'on célébrait en son honneur, les légendes locales dont elle était l'objet semblaient indiquer aux Grecs que là fut le berceau de sa religion. « Les trois villes qui lui sont le plus chères, dit déjà le poète homérique, c'est *Argos,* Mycènes et Sparte[4]. » Mais Samos disputait à Argos l'honneur d'avoir institué le culte d'Hèra. Les Samiens prétendaient que la déesse était née dans leur île, sur les bords du fleuve Imbrasos, au pied d'un osier qu'on montrait encore dans l'enceinte de son sanctuaire au temps de Pausanias ; ils disaient que les constructeurs de son temple avaient été les Lélèges, peuplade primitive de l'Asie Mineure occidentale, et un de leurs chroniqueurs,

1. Aristoph., *Thesmoph.*, 982-985.
2. Welcker, *Kleine Schriften*, III, 199.
3. Sur le culte d'Hèra et son origine, on peut consulter une note de M. Vinet (Creuzer-Guigniaut, *Relig. de l'antiquité*, t. II, 3e part., p. 1291) ; Wieseler, art. *Juno* dans la *Real Encyclopädie ;* Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 214-218, etc.
4. *Iliade*, IV, 51.

Ménodote, racontait à ce sujet une curieuse légende[1]. Les monuments figurés s'accordent avec ces traditions pour indiquer que l'Hèra hellénique dérive de la déesse de Samos, qui ne serait elle-même qu'une des formes de la grande Déesse Mère de l'Asie, originaire de la Chaldée[2].

Les premières et grossières images d'Hèra, telles que la longue colonne qu'on voyait à Argos, le tronc d'arbre équarri qui la représentait dans le Cithéron, la solive à peine dégrossie qui fut son idole à Samos, n'ont rien qui mérite de fixer l'attention. Les monnaies archaïques de Samos peuvent nous donner une idée de ses plus anciennes statues de bois, de celle peut-être qu'on attribuait au ciseau de Smilis[3]. Nous y voyons la déesse debout, les mains appuyées sur deux supports, la tête couverte du *polos*, et tout le corps enveloppé d'un long voile. Cette image n'exprime encore que très imparfaitement le type d'Hèra, qu'il appartenait à Polyclète, sinon de créer, du moins de fixer dans la beauté d'une œuvre souveraine. De même que Jupiter et Athèna devaient à Phidias leur image idéale, nulle représentation d'Hèra ne surpassait celle qu'avait conçue et exprimée Polyclète. « C'est la déesse aux bras blancs, aux bras d'ivoire, au regard magnifique, au splendide vêtement, c'est la royale déesse assise sur un trône d'or, » dit Maxime de Tyr[4]. La courte description de Pausanias, qui ne nous apprend rien du caractère de la figure d'Hèra, nous indique du moins les attributs caractéristiques dont Polyclète avait accompagné cette représentation. « La statue de la déesse assise sur un trône, est

1. Athén., XV, p. 672.

2. Cette opinion, soutenue d'abord par Creuzer (*Relig. de l'antiquité*, liv. XI, chap. II) et par Böttiger (*Ideen zur Kunstmythologie*, II, 14) a été longtemps contestée. Hérodote, disait-on, toujours si disposé à attribuer une origine étrangère aux divinités de la Grèce, cite formellement (II, 50) Hèra parmi les divinités auxquelles les Pélasges ont donné un nom. Dans les légendes arcadiennes (Pausan. VIII, 22, 2), c'est un fils de Pélasgos qui a élevé l'enfance de la déesse et lui a érigé ses premiers sanctuaires. Enfin, si Hèra eût été étrangère aux premières populations de la Grèce, on comprend difficilement comment elle aurait, de si bonne heure, partagé avec Zeus la souveraineté de l'Olympe (Vinet, chez Creuzer-Guigniaut, *l. cit.*) — Ces raisons ne sont point décisives. Aujourd'hui que les religions de l'Asie sont mieux connues, il est difficile de ne pas admettre la parenté de la déesse samienne avec l'Hèra hellénique d'une part, avec la grande déesse asiatique, de l'autre.

3. Voir Förster, *Ueber die ältesten Herabilder*, Progr., Breslau, 1868. Overbeck, *Griech. Kunstmythol.-Hèra*, p. 12 et suiv.

4. *Dissert.*, XIV, 6.

remarquable par sa grandeur : elle est d'or et d'ivoire. Sa tête est surmontée d'un *stéphanos,* où sont travaillées en relief les images des Charites et des Heures. L'une de ses mains tient le fruit de la grenade, l'autre le sceptre au sommet duquel est posé un coucou[1]. » Chacun de ces détails a une signification mythologique. Le trône et le sceptre indiquent la dignité de la souveraine du ciel. Le coucou fait allusion à l'hymen sacré des époux célestes, à cette joyeuse union qui vivifie la nature et fait éclore la végétation printanière. La pomme de la grenade est le symbole de l'amour conjugal de la jeune épouse de Jupiter et de son heureuse fécondité. Quant au *stéphanos*, sorte de diadème ou de couronne élevée par le milieu, amincie aux extrémités, qui ornait la tête de la déesse de Polyclète, et que l'on observe sur la plupart des bustes et des statues d'Hèra, la signification en est moins évidente. Le *stéphanos* paraît n'être qu'une variante du *polos,* autre ornement, de forme cylindrique, qui couronne souvent la tête de la déesse, et où Gerhard[2] a cru reconnaître un symbole de la voûte céleste, analogue au croissant et aux étoiles qui accompagnent quelquefois les représentations d'Hèra, en particulier sur les monuments de Samos. Il est plus probable que le *polos* et le *stéphanos* doivent se rapprocher du *modius* que portent les divinités asiatiques, et qui est un symbole de l'abondance. C'est ce qu'indiquent les ornements végétaux dont est souvent parée la coiffure de la déesse[3], et la représentation des Charites et des Heures sur la tête de la statue de Polyclète. Ces divinités font, en effet, allusion à l'éclat printanier et à la maturité des fruits que la chaude saison fait éclore.

Les monuments qui nous ont conservé le type artistique d'Hèra, et dont quelques-uns dérivent, plus ou moins directement, de l'œuvre de Polyclète, peuvent nous faire supposer que l'artiste avait représenté la déesse sous les traits d'une femme dans la florissante maturité de son âge et dans la plénitude accomplie de ses formes. « Elle était, dit Otfried Müller, l'idéale image de la matrone en pleine possession d'une beauté que le temps a formée, à laquelle rien ne peut être ajouté, mais d'une beauté inaltérable qui ne cesse de se retremper aux sources de la jeunesse. » M. Overbeck a cru découvrir les éléments du type créé par Polyclète dans la tête que nous offrent cer-

1. Paus., II, 17, 4.
2. *Text zur antik. Bildwerken*, p. 29.
3. Voir le buste de la villa Ludovisi, fig. 13.

taines monnaies autonomes d'Argos et qui est, en effet, d'un caractère remarquable[1]. Mais, si l'on essaye de renouveler en soi l'impression que devait produire la physionomie de la déesse d'Argos, il est plus prudent de contempler, dans le buste colossal de la villa Ludovisi (fig. 13), l'image d'Hèra la plus accomplie qui nous soit restée de l'antiquité. « C'est à ce buste, dit un fin appréciateur de



Fig. 13. — Buste d'Hèra.

l'art hellénique[2], que revient l'honneur de nous montrer la véritable Junon grecque. Ces grands yeux, signe caractéristique, cette bouche sérieuse, cette chevelure réunie sous un riche diadème pour encadrer de ses flots réguliers l'ovale le plus parfait, le calme imposant de cette chaste et sublime beauté, tout étonne, transporte et commande l'admiration. En présence de cette œuvre accomplie, les noms de Polyclète, d'Alcamène, de Praxitèle, qui tour à tour créèrent l'idéal de Junon, se pressent sur les lèvres du spectateur. »

1. Overbeck, *Hèra*, Münztaf., II, n° 6.
2. M. E. Vinet (note 11 du liv. VI des *Relig. de l'antiquité*, de Creuzer-Guigniaut).



Fig. 14. — Hèra Téleia, du Vatican.

Parmi les statues d'Hèra, une des plus remarquables est une statue du Vatican qui est ici reproduite (fig. 14). La déesse, facilement reconnaissable au *polos* qui couronne sa tête, est représentée debout, tenant de la main droite le sceptre, de la main gauche la patère destinée à recevoir les offrandes de ses adorateurs. Elle est vêtue du long *chiton* qui descend jusqu'aux pieds, et de l'*himation* qui couvre le chiton à partir de la ceinture. Le caractère de la physionomie, moins sérieuse que sur le buste de la villa Ludovisi, la poitrine plus découverte qu'elle n'est d'ordinaire, indiquent que l'artiste, en exprimant le type d'Hèra *Téleia* ou Juno *Pronuba*, a voulu le rapprocher de celui d'Aphrodite[1].

1. Müller-Wieseler, *Denkm. d. alten Kunst*, II, pl. IV, n° 56.

CHAPITRE IV

ATHÈNA

Athèna[1], fille de Zeus, a, dans la mythologie grecque, des caractères multiples qu'il semble difficile de ramener à l'unité d'une conception première. La mythologie comparée a cependant essayé de résoudre ce problème et de nous faire remonter jusqu'au germe unique dont les mythes variés et les nombreuses attributions de cette divinité auraient été le développement. Suivant Max Müller, le mot grec 'Αθηνᾶ est une forme, légèrement modifiée, du mot sanscrit *Ahanâ (la brûlante),* qui est une des épithètes de l'Aurore[2]. D'après M. Schwartz, au contraire[3], Athèna est une divinité de l'éclair. Quelle est, de ces deux interprétations diverses, la plus satisfaisante, celle qui rend le meilleur compte des traditions helléniques? C'est ce qu'une analyse attentive de la légende d'Athèna pourra peut-être établir.

Une des plus anciennes épithètes de la déesse est *Tritogénéia :* « celle qui est née de Tritos, la fille de Tritos ». Pour expliquer cette épithète, il n'est pas nécessaire de consulter les Védas et de savoir que les Aryas primitifs ont connu un dieu Trita « qui régnait sur les eaux[4] ». La langue grecque suffit à nous en donner la clef. Le nom de Tritos n'est-il pas identique à celui de Triton, dieu marin, dont la racine se retrouve dans Amphitrite, déesse de le mer?

1. 'Αθήνη est la forme épique. 'Αθηνᾶ est la forme attique et celle de la prose en général, la plus usitée par conséquent. Les autres formes du mot sont : 'Αθηναίη et 'Αθηναία (ép. et ion.), 'Αθάνα et 'Αθαναία ou 'Αθανάα (dor.).

2. *Science du langage, Nouv. leç.*, t. II, p. 252 de la trad. de MM. G. Perrot et Harris. Max Müller remarque que le mot ne se trouve qu'une seule fois dans le Véda; ce qui peut inspirer d'abord quelque doute sur l'assimilation qu'il prétend établir.

3. *Der Ursprung der Mythologie*, p. 83, sqq.

4. M. Bréal, *Hercule et Cacus*, p. 17.

Nous savons en outre qu'il y avait en Béotie, en Thessalie, en Arcadie, des torrents qui portaient le nom de Triton, et en Libye un lac appelé Tritonis. La racine de ces divers mots éveille donc nécessairement l'idée de l'eau en général, et Athèna Tritogénéia est, à proprement parler, la déesse née des eaux. Athèna, fille des eaux, est en relation nécessaire avec Poséidon. Les Minyens établis en Libye, où ils avaient apporté avec eux le culte de la déesse, prétendaient qu'elle était fille de Poséidon et du lac Tritonis[1]. A Phénée, en Arcadie, Athèna portait le surnom de *Tritonia* et était associée à Poséidon Hippios[2]. Ces rapports des deux divinités revêtent quelquefois la forme d'une hostilité et d'un antagonisme. A Athènes et à Trézène, on disait que Poséidon et Athèna s'étaient disputé la possession du pays et le patronage de la cité[3]. Mais leur rivalité fait encore ressortir leurs relations naturelles. Si l'on adoptait l'étymologie proposée par Max Müller, Athèna Tritogénéia aurait été, dans le langage primitif des peuplades maritimes de la Grèce, des Minyens en particulier, la déesse qui sort des eaux[4], c'est-à-dire l'ardente Aurore qui, chaque matin, émerge des flots où elle semble prendre naissance. Mais qui ne voit qu'une telle interprétation est hasardée, puisque les eaux où Athèna a son origine peuvent être, non celles qui entourent la terre ou qui arrosent le continent, mais les eaux célestes enfermées dans le nuage orageux? L'explication du mot Tritogénéia peut donc donner raison à la fois à M. Max Müller et à M. Schwartz.

L'étude du mythe de la *naissance d'Athèna* est beaucoup plus concluante. Dans l'*Iliade,* la déesse a Zeus pour père. Elle est l'enfant chérie du maître des dieux, la fille puissante d'un père puissant (ὀβριμοπάτρη), celle qu'il a enfantée lui-même[5]. Mais le développement complet du mythe ne se présente à nous que dans l'hymne

1. Pausan, I., 14, 6.
2. *Ibid.*, VIII, 12, 4.
3. *Ibid.*, I, 24, 5; II, 30, 6.
4. Cette signification primitive du mot *Tritogénéia* était perdue pour les Grecs. Ne voulant pas cependant rester à court d'explications, tantôt ils imaginèrent de faire naître la déesse sur les bords de la rivière ou du lac Triton; tantôt, leurs grammairiens, allant chercher dans le dialecte éolien le vieux mot τριτώ qui signifiait « tête », considérèrent l'épithète en question comme l'expression du mythe qui faisait naître la déesse de la tête de Zeus (Hésych., Τριτώ. *Etym. magn.*, p. 767, 43; Schol. Aristoph., *Nub.*, 989; Cornut., *De Nat. Deor.*, II, 10).
5. *Iliade*, V, 875, 880.

homérique consacré à la déesse. « Jupiter aux prudents conseils l'enfanta lui-même de sa tête auguste, toute revêtue d'armes guerrières, d'armes dorées et étincelantes. A cette vue, tous les immortels sont saisis d'étonnement et de respect. Devant les yeux du dieu qui tient l'égide, soudain, impétueusement, elle s'élance de la tête immortelle, brandissant une javeline acérée. » L'impression produite par cette redoutable apparition se communique des dieux à la nature entière. « Le vaste Olympe fut profondément ébranlé par l'élan impétueux de la déesse aux regards étincelants. La terre retentit avec un bruit terrible, la mer s'agita et ses sombres vagues se soulevèrent... Dans le ciel, le fils brillant d'Hypérion arrêta longtemps ses coursiers aux pieds agiles, jusqu'à ce que la vierge Pallas-Athênè eut enlevé de ses épaules immortelles les armes divines[1]. » N'est-il pas évident que ce saisissement des dieux et ce bouleversement de la nature ne peuvent s'expliquer par la conception de l'aurore, qu'ils se comprennent au contraire facilement, si l'on admet, avec M. Schwartz, qu'Athèna a été, à l'origine, une personnification de l'éclair[2]? Les détails dont devait s'enrichir ce mythe populaire, souvent traité par les poètes, souvent reproduit sur les vases peints[3], ne sont que des images nouvelles et plus précises de ce même phénomène. Pindare nous montre Hèphæstos fendant de sa hache d'airain le front de Zeus, d'où s'élance Athèna poussant un long cri de victoire[4]. La tradition qu'il rapporte n'avait-elle pas dû naître au spectacle du ciel d'orage qui, sous la violente action du feu électrique, semble s'ouvrir et se fendre pour livrer passage au jaillissement de l'éclair, à l'élan triomphant d'Athèna? La fable, telle qu'on la racontait en Crète, est plus caractéristique encore. La déesse, disait-on, était cachée dans un nuage : Jupiter avait heurté ce nuage de la tête, ou l'avait frappé violemment, pour en faire sortir sa fille[5]. Enfin, une légende rhodienne racontait que Jupiter, au moment de la naissance d'Athèna, avait

1. *Hymn. Hom.*, XXVIII, 4-16.

2. M. James Darmesteter (*Ormazd et Ahriman*, p. 34) rapproche Athèna de *Atar* (le Feu), fils d'Ahura Mazda, comme Athèna est fille de Zeus. Il fait remarquer (p. 55) que, dans le Véda, Varuna (le Ciel) est le père d'*Atharvan* (l'Éclair), et il rattache 'Αθήνη à la même racine qu'*Athar*.

3. *Élite céramographique*, I, pl. LIV-LXV. Cf. O. Benndorf, *Annal. Inst. Arch.*, 1865, p. 173, sqq.

4. Pind. *Olymp.*, VII, 35, Dissen.

5. Schol. ad *Pind.*, *loc. cit.*, v. 66, éd. Boeckh. Nous devons l'indication de ce texte intéressant à l'obligeance de M. Egger.

versé du haut du ciel une abondante pluie d'or, qui avait fertilisé les campagnes de Rhodes[1]. L'action fécondante des eaux célestes sur la terre n'est-elle pas souvent, en effet, la suite de l'apparition de l'éclair au sein des nuées orageuses?

L'étincelant éclat de la déesse s'exprime dans plusieurs des surnoms qui lui étaient appliqués. La plus fréquente de ces épithètes est celle de γλαυκῶπις, que les interprètes d'Homère traduisent par « la déesse aux yeux pers » ou « aux yeux glauques », et où la plupart des mythologues ont cru voir une allusion à la couleur bleue de l'éther ou à l'azur des flots. Or, il est aujourd'hui reconnu que le mot γλαυκῶπις, qui, chez Euripide, est une épithète de la lune[2], doit se rattacher au verbe γλαύσσω (briller)[3]. Athèna *Glaucopis* signifiait donc originairement la déesse au « regard étincelant » : expression qui ne saurait convenir qu'aux plus brillants météores. L'idée de l'œil lumineux de l'éclair, du regard perçant d'Athèna se retrouve encore dans l'épithète d'ὀφθαλμῖτις qu'elle portait à Sparte, dans celle d'ὀξυδερκής qu'on lui donnait à Argos[4]. D'autres faits se rapportent à la même conception. Hèphæstos, le dieu du feu, qui, nous l'avons vu, a été l'instrument de sa naissance, est représenté comme enflammé d'amour pour elle[5]. Dans l'*Odyssée,* elle tient une lampe allumée aux côtés d'Ulysse et de Télémaque, « une lampe d'or d'un magnifique éclat[6]. » A Marathon et à Corinthe, on célébrait des courses aux flambeaux en l'honneur de la déesse Ἑλλωτίς[7]. Il en est de même à Ilium Novum, dont les monnaies nous montrent Athèna *Ilias* ou *Ilieia* tenant un flambeau à la main[8].

Les attributions d'Athèna peuvent se ranger en deux classes distinctes : celles qui se rapportent à son caractère guerrier; celles qui la représentent comme la protectrice des arts de la paix.

1. Philostr., *Imag.*, II, 27.
2. Ap. Schol., Apollon. Rhod., I, 1280.
3. Voyez G. Curtius, *Grundzüge der Griech. Etymol.*, p. 163 (2e édit.). Le rapprochement de l'épithète γλαυκῶπις avec le mot γλαύξ qui désigne la chouette, explique comment cet oiseau est consacré par excellence à Athèna. Peut-être aussi, la chouette, dont l'œil brillant voit dans les ténèbres, était-elle le symbole naturel de la déesse dont le regard perce l'obscurité du ciel.
4. Pausan., III, 18, 1; II, 24, 2. Plut., *Lycurg.*, 11.
5. Apollod., III, 14, 6.
6. *Odyss.*, XIX, 34.
7. Schol. Pind., *Olymp.*, XIII, 56. Racine σελ. Cf., εἵλη, chaleur ou éclat du soleil.
8. Eckhel, *Doctr. Num. Vet.*, II, 484, sqq.

De ces deux caractères opposés, le premier est le plus ancien; c'est celui qui domine dans l'épopée et dans les hymnes homériques. Si, d'après l'interprétation qui précède, Athèna a d'abord personnifié le phénomène de l'éclair, on s'explique comment elle est une déesse animée de goûts belliqueux, à la brillante armure, à la longue lance. Les principaux événements de sa légende rendent témoignage de cette idée. On disait qn'elle avait pris part au combat des dieux et des Titans, et qu'elle avait renversé Encelade en lançant contre lui son quadrige[1]. Dans cette même lutte, elle avait, suivant une tradition attique, tué elle-même la Gorgone[2]. D'après les récits argiens, c'était Persée qui avait accompli cet exploit, mais Athèna avait reçu de ses mains la tête de la Méduse et l'avait placée au centre de son bouclier : objet de terreur pour ses ennemis[3]. Le Gorgonéion, qui sera toujours un des attributs essentiels de la déesse, était donc le trophée de sa victoire. Or, les *Gorgones,* dont Hésiode fixe le séjour au delà de l'océan occidental, près de la Nuit et des Hespérides[4], sont des puissances des ténèbres. La Méduse est donc, vraisemblablement, l'image du nuage orageux qui cache la lumière du jour; monstre redoutable qui ne peut être vaincu que par le héros solaire (Persée) ou par la déesse de l'éclair (Athèna). La tête de la Gorgone est inséparable de l'*égide*, dont elle occupe le centre et dont elle est l'ornement nécessaire. « Autour de ses épaules, dit le poète homérique, Athèna jette l'égide frangée, arme terrible dont la Peur et la Fuite forment la bordure; on y voit la Discorde, la Force, la Poursuite qui glace d'effroi; on y voit encore la tête de la Gorgone, horrible monstre à la face épouvantable, prodige de Zeus, le dieu de l'égide[5]. » Le manteau de peau de chèvre qui couvre les épaules d'Athèna et qui fait partie de son armure, rappelle inévitablement l'égide de Zeus, et doit avoir un sens analogue. Or, nous avons vu que l'égide de Jupiter représente la nuée d'orage qui déchaîne la tempête. C'est là sans doute cette nuée épaisse qui s'ouvre, par les soins des Heures, quand Athèna, tout armée, « montée sur son char flamboyant, franchit les portes du ciel[6]. »

1. Pausan., VIII, 42, 1. D'après Apollodore (I, 6, 2), Athèna avait précipité sur Encelade l'île de Sicile.
2. Eurip. *Ion*, 989. Cf. *Hymn. Orph.*, 32, 8.
3. Apollod, II, 4, 4.
4. *Theogon.*, 274.
5. *Iliade*, V, 738.
6. *Ibid.*, v. 745-750.

Les serpents, dont les bords de l'égide sont souvent hérissés, personnifient également les monstres ténébreux domptés par l'éclatante déesse.

En raison de ce caractère, Athèna devait jouer un rôle important dans une épopée guerrière comme celle de l'*Iliade*. Elle ne se borne pas à inspirer aux héros qu'elle protège l'audace qui leur fait affronter intrépidement le péril, à leur communiquer le sang-froid, la bravoure calme et réfléchie dont elle est elle-même la plus haute image et qui la distingue d'Arès, le dieu à l'aveugle et inintelligente fureur. Son intervention est souvent plus active. Tandis que Zeus n'assiste que des sommets de l'Olympe ou de l'Ida aux grandes luttes engagées sous les murs de Troie, Athèna ne s'intéresse pas seulement aux querelles des hommes : elle descend dans la mêlée; elle lutte et combat avec les héros. Sa puissance guerrière est irrésistible. Dans la bataille fantastique que se livrent les dieux, au vingt-et-unième chant de l'*Iliade*, elle triomphe d'Aphrodite; elle est plus forte qu'Arès lui-même, qu'elle renverse et qu'elle terrasse. Certaines de ses épithètes la désignent comme la déesse infatigable dans les combats (ἀτρυτώνη), comme celle qui pousse en avant les masses des guerriers (λαοσσόος). En un mot, elle est pour la race hellénique la déesse des armées. Dans la *Théogonie* et dans les hymnes homériques, Athèna est la divinité « terrible, au cœur impitoyable, qui se plaît au tumulte des batailles dont elle excite les fureurs; elle est la terreur des armées, la destructrice des villes, la déesse de la proie et du butin[1]. »

Les combats mythiques soutenus par Athèna étaient représentés dans une cérémonie curieuse de son culte en Libye. Chaque année, au jour de sa fête, les jeunes filles du pays se partageaient en deux camps, en deux armées, et se livraient un combat, réel ou simulé, à coups de pierres et de bâtons. « Elles prétendaient par là, dit Hérodote, s'acquitter d'un devoir religieux traditionnel envers la déesse née dans leur pays, et qui est celle que nous appelons Athèna[2]. » Avant la lutte, on choisissait parmi ces vierges la plus belle; on chargeait sa tête du casque corinthien, son corps de la panoplie hellénique, et on la promenait, ainsi équipée, sur un char, autour du lac Tritonis. Cet usage, s'il a une origine grecque, était

1. *Theogon.*, 925. *Hymn. Hom.*, XXVIII. Cf. les épithètes de ἐγρεμάχη, ὀβριμοπάτρη, ληῖτις, etc.
2. Hérod., IV, 180.

évidemment un hommage rendu au caractère belliqueux d'Athèna. Dans la Grèce propre, ce même caractère s'exprimait dans le culte dont elle était l'objet sous le surnom de 'Αρεία. A Platées, Athèna *Aréia* avait un sanctuaire bâti des dépouilles des Perses[1]; à Athènes, elle avait un autel sur l'Aréopage (la colline d'Arès[2]). Les esprits religieux se plaisaient à attribuer à sa puissance guerrière les triomphes que la Grèce avait remportés sur les Mèdes; ils se l'imaginaient comme la combattante invisible et irrésistible qui, placée au premier rang de l'armée grecque protégée par son bouclier, avait, de sa lance gigantesque, rompu et renversé les masses épaisses des barbares. En ce sens, elle était la déesse πρόμαχος, à laquelle Athènes surtout rendit un culte quand le flot de l'invasion eut été repoussé. L'image d'Athèna *Promachos,* statue d'airain colossale, œuvre de Phidias, se dressait sur le rocher de l'acropole, entre l'Érechthéion et le Parthénon. Comme nous l'indique la monnaie ci-jointe (fig. 15), la déesse était représentée debout, le casque en tête, le bouclier dans la main gauche, le bras droit levé à la hauteur du casque et brandissant un javelot[3]. Elle dominait Athènes et semblait couvrir l'Attique entière de sa protection; car les marins, dès qu'ils avaient doublé le cap Sunium, voyaient, disait-on, étinceler au soleil la pointe de sa lance et l'aigrette de son casque[4].



Fig. 15. — Statue d'Athèna sur l'acropole d'Athènes.

A la déesse Promachos d'Athènes correspond à peu près l'Athèna *Sthénias* (la Forte) de Trézène, et l'Athèna *Alalcomènè* de Béotie. Cette dernière avait donné son nom à une bourgade béotienne qui fut le centre de son culte aux temps homériques, comme l'indique le texte qui la rapproche d'Hèra argienne[5]. Plus tard, pour expliquer cette épithète, on disait que la déesse, fille d'Ogygès, avait été élevée par l'autochtone Alalcoméneus[6]. Mais, en réalité, le mot 'Αλαλκομένη n'éveille d'autre idée que celle de la force protectrice

1. Pausan., IX, 4, 1.
2. *Id.*, I, 28, 5.
3. Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt. Kunst,* I, pl. XX, n° 104. Cf. Beulé, *Monnaies d'Athènes,* p. 394. Brunn, *Griech. Künstler,* I, p. 181; Gerhard, *Minervenidole,* IV, 1.
4. Pausan., I, 28, 2.
5. *Iliade*, IV, 8.
6. ~~Pausan., IX, 33~~, 5. La déesse donnait son nom au mois béotien Alalcoménios.

d'Athèna, qui devint naturellement la déesse πολιάς ou πολιοῦχος, celle dont le bras puissant veille sur l'existence et sur la fortune des cités. C'est elle qui les défend contre les entreprises et les assauts de l'ennemi; et, comme rien ne saurait lui résister, c'est elle qui assure à ses adorateurs les succès de la guerre. Elle est donc aussi la déesse νικηφόρος, que Phidias avait représentée portant, comme Zeus, une Victoire sur sa main gauche étendue. Son nom même se confond quelquefois avec celui de Nikè. C'est à elle que les Athéniens avaient élevé, à droite des Propylées, le temple de Nikè Aptéros (la Victoire sans ailes), se flattant sans doute de fixer ainsi pour toujours dans l'enceinte de leur acropole la triomphante déesse.

Du caractère guerrier d'Athèna dépend son rôle de déesse Ἱππία,



Fig. 16. — Athèna domptant les coursiers de Poséidon. (Fronton du Parthénon.)

c'est-à-dire ses rapports avec les chevaux et avec l'art de les dompter. Athèna *Hippia* avait, en Grèce, plusieurs autels et un culte en divers lieux, où elle était associée à Arès Hippios et surtout à Poséidon Hippios[1]. On se rappelle que le cheval de bois qui fut la cause de la ruine de Troie était une offrande consacrée à Athèna. A Corinthe, elle portait le surnom de Χαλινῖτις, déesse du frein[2]. A Athènes, elle avait enseigné à Érichthonios à atteler les chevaux aux chars, et les ruines du fronton occidental du Parthénon nous montrent encore Athèna domptant, en présence des dieux et des héros de l'Attique, les coursiers formés par Poséidon, qui se retire vaincu de la lutte (fig. 16). Cette rivalité des deux divinités atteste

1. Paus., I, 30, 4; 31, 6; V, 15, 6.
2. Pind., *Olymp.*, XIII, 79; Paus., II, 4, 1.

que le cheval leur était également consacré. Mais si, dans la religion de Poséidon, le cheval paraît être l'image des vagues bondissantes de la mer et des sources qui jaillissent du sol, il ne peut en être de même dans la religion d'Athèna. L'épithète d'*Hippia* rappelle-t-elle simplement la déesse guerrière qui, debout sur son char de bataille, lance son attelage dans la mêlée? Ne doit-on pas plutôt la rapprocher de la conception du cheval Pégase, le coursier du tonnerre?

La déesse belliqueuse qui donne la victoire est, par une conséquence naturelle, celle qui assure à ses peuples favoris les bienfaits de la paix. Athèna-Polias préside donc à la vie pacifique des cités aussi bien qu'à leur vie guerrière. A ce titre, elle est la déesse Βουλαία, sous les auspices de laquelle se place le sénat d'Athènes, la déesse Ἀγοραία qui, dans les assemblées populaires, inspire l'éloquence des orateurs et la sagesse politique des citoyens; elle a institué l'Aréopage et établi les principes humains du droit attique. Son action s'étend plus loin que la cité : elle est la protectrice des associations politiques qui unissaient entre eux des peuples de même race; elle préside à la confédération béotienne qui se réunissait près de son temple à Coronée, à la ligue achéenne de Patras[1]. Comme, au sein de la paix, les générations peuvent grandir et se développer à l'aise, Athèna était quelquefois considérée comme une déesse nourricière. Au moment de la naissance d'Érichthonios, l'homme légendaire primitif de l'Attique, Athèna avait reçu le nouveau-né des mains de Gæa, l'avait pris sur ses genoux et lui avait donné les soins maternels[2]; plus tard elle l'avait élevé. D'après une idée analogue, elle était honorée par les femmes d'Élide sous le nom de Μήτηρ[3]. C'est sans doute parce qu'elle entretient et développe la force de la jeunesse qu'elle devint une déesse de la santé, Athèna *Hygiéia,* à laquelle on attribuait des guérisons extraordinaires. Pendant la construction des Propylées, raconte Plutarque[4], l'architecte Mnésiclès, étant tombé d'un échafaudage, se trouvait dans un état désespéré et était abandonné des médecins, quand Athèna apparut en songe à Périclès et lui indiqua le moyen de ramener promptement le malade à la vie. En souvenir de cette

1. A Patras, elle portait le nom de *Panachaiïs* (Paus., VII, 20, 2).
2. Voir la représentation de cette scène, *Élite Céram.*, I, 84, 85 a.
3. Paus., V, 3, 3.
4. *Vie de Périclès*, 13.

guérison miraculeuse, Périclès éleva à la déesse Ὑγίεια une statue d'airain dont on peut voir, aujourd'hui encore, la base et l'inscription dédicatoire près des Propylées[1]. Au Pirée et à Oropos, elle portait, dans le même sens, le surnom de Παιωνία et se trouvait associée à d'autres divinités médicales, telles qu'Apollon Pæonios et Panakéia[2].

Tous les travaux de l'art et de l'industrie, dont la paix conquise par Athèna favorisait le libre développement, rentraient également dans les attributions de sa divinité. C'est à elle qu'on faisait remonter l'origine des plus humbles métiers, comme la mise en œuvre des plus nobles conceptions artistiques du génie humain. Le pauvre potier du petit poème du *Caminos* l'invoque comme sa déesse protectrice; c'est elle, en effet, qui avait, disait-on, inventé le tour du potier et fabriqué les premiers vases[3], comme l'indique peut-être l'amphore renversée sur laquelle se pose la chouette de certaines monnaies d'Athènes. Elle est encore la déesse Σταθμία à qui le charpentier doit son équerre[4]. Les architectes, les sculpteurs, les peintres, sont souvent appelés « des gens habiles dans les arts d'Athèna, » qui a donné l'impulsion première à leur génie et ne cesse de les inspirer. Elle est aussi une déesse musicale : elle a inventé la flûte, dont les accents lui servirent d'abord à imiter les sifflements et les plaintes de la Gorgone expirante[5]. En Béotie, où l'art de la flûte se développa de bonne heure et atteignit un rare degré de perfection, cette invention d'Athèna était rappelée par l'épithète de Βομβυλία qu'on donnait à la déesse[6]. Mais à Athènes, où le même art était dédaigné, on racontait qu'Athèna, après avoir inventé la flûte, la rejeta avec mépris parce que le jeu de cet instrument déformait sa figure, et en abandonna la possession au Silène Marsyas. Cette fable, souvent reproduite sur les monuments de l'art athénien et sur la scène comique, avait été évidemment créée à l'intention de tourner en ridicule les prétentions musicales des Béotiens, et de rabaisser en même temps la musique phrygienne où la flûte était l'élément dominant.

1. Kirchhoff, *Inscript. Att.*, I, n° 335.
2. Paus., I, 2, 5; II, 34, 3. De là aussi son épithète de ἀλεξίκακος.
3. Crit. ap. Athen., I, p. 28.
4. Hesych., στάθμη.
5. Pind., *Pyth.*, XII, 6-12.
6. Hesych., sub verb. Tzetz. ad. Lycophr., 786; Cf. O. Müller, *Orchomenos*, 79; 356.

Si Athèna est l'inspiratrice de tous les arts et de tous les métiers, elle est surtout la déesse 'Εργάνη (ouvrière) qui préside aux travaux de la race féminine. Dès les temps homériques, les femmes grecques, qui avaient acquis une singulière habileté dans l'art de filer et de travailler les étoffes, reconnaissaient Athèna comme l'artiste divine et incomparable qui, la première, avait tissé et brodé pour les dieux de magnifiques vêtements, ornés de merveilleux dessins. Chez Homère, « les travaux d'Athèna » (ἔργα 'Αθηναίης) expriment l'habileté des doigts féminins portée à son plus haut degré de perfection. Les Grecs avaient sans doute comparé ces fins tissus dus à l'industrie de leurs femmes à la toile de l'araignée fileuse : de cette comparaison était née une légende. En Lydie, disait-on, il y avait une jeune vierge, Arachnè, qui se distinguait entre toutes par son habileté à broder les étoffes. Fière de son talent, elle provoqua un jour Athèna et produisit une pièce d'un magnifique travail où étaient représentés les amours des immortels. La déesse, n'ayant pu trouver aucune imperfection dans l'œuvre d'Arachnè, fut saisie de dépit : elle mit l'ouvrage en pièces et transforma la jeune fille en l'insecte dont elle portait le nom[1]. Cette fable exprime à la fois l'image naturelle de la toile de l'araignée qui dut servir de modèle aux premiers tissus, et la rivalité des produits de l'industrie lydienne des étoffes avec ceux de l'industrie hellénique.

La déesse ouvrière présidait également aux travaux des hommes. En Thessalie et en Béotie, pays de terre féconde et de grasses cultures, on lui appliquait les qualifications de Βουδεία et Βοαρμία. Ces épithètes rappelaient comment Athèna avait appris aux hommes à soumettre les bœufs au joug, à les atteler à la charrue et à leur faire traîner les lourds chariots[2]. Le culte que lui rendaient en Attique les descendants de Bouzygès et de la famille des Boutades, dont les noms sont significatifs, exprimait la même idée. Mais, dans ce pays, on attribuait surtout à la déesse les plantations et la culture de l'olivier, l'arbre qui est la principale fortune de la plaine d'Athènes, et dont le rameau devint le symbole du caractère pacifique d'Athèna. Comment enfin un peuple de marins, comme l'étaient les Grecs, n'eût-t-il pas rattaché l'art de la navigation à la déesse qui personnifiait toutes les industries du génie humain? Chez Homère,

1. Ovid., *Métam.*, VI, 1-145; Virg., *Georg.*, IV, 246.

2. Tzetz. ad Lycoph., 359, 520. Cf., l'épithète ταυροπόλος (Schol. Aristoph., *Lysistr.*, 448).



l'artisan qui construit les vaisseaux de Pâris est un homme « particulièrement chéri de Pallas-Athênê, qui lui a enseigné à fabriquer de ses mains toute espèce de beaux travaux[1]. » Quand Danaos se prépare à quitter l'Égypte avec ses filles, Athèna lui apprend à carguer la voile du vaisseau qui doit l'emporter[2]. C'est elle encore qui préside à la construction du vaisseau Argo[3], et certaines monnaies nous la montrent debout à la proue d'un navire dont elle dirige et protège la course[4]. En un mot, elle est la déesse de tous les arts utiles, de tous les progrès qui ont favorisé la culture humaine.

Ainsi Athèna personnifie le travail inventif de l'esprit dans ses applications diverses, les mille ressources de l'intelligence hellénique, son activité curieuse, ses recherches infatigables. Elle est la déesse μηχανῖτις[5], dont Ulysse, le héros intelligent et πολυμήχανος, est le favori, parce qu'il en est la plus parfaite image. Elle deviendra la source supérieure des plus nobles créations de l'art, des plus hautes spéculations de la philosophie, des investigations les plus profondes de la science. N'est-elle pas sortie de la tête du dieu suprême, et Jupiter ne s'est-il pas assimilé Mètis? Elle sera donc l'Intelligence, considérée dans son type divin. Si ce caractère de la déesse s'est développé surtout en Attique, faut-il s'en étonner, et la personne d'Athèna ainsi conçue n'était-elle pas l'idéal nécessaire de la race privilégiée qui a donné naissance à toutes les merveilles du génie humain?

Sa légende, d'ailleurs, est complètement libre de ces impuretés qui, dans les fables divines de la Grèce, révoltent si souvent les scrupules de la morale moderne. La déesse n'est pas sortie des entrailles d'une mère : Jupiter a été son seul générateur. Immaculée par sa naissance, elle reste immaculée dans sa vie divine. Les récits de son union avec Hèlios, avec Hèphæstos, avec Hèraclès, sont, en effet, les inventions de mythographes qui altéraient sur ce point l'antique tradition. « La déesse fuit la couche nuptiale, dit l'auteur d'un hymne homérique; son cœur est insensible aux désirs de l'amour. » Elle était donc le type même de la virginité, et les

1. *Iliade*, V, 60.
2. Apollod., II, 1, 4.
3. *Id.*, I, 9, 16. Cf. Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt. Kunst*, II, pl. 22, n° 238.
4. Sur une monnaie de Phasélis (Müller-Wieseler, II, pl. 21, n° 223). Cf. Athèna surnommée Αἴθυια (plongeon) en Mégaride. Pausan., I, 5, 3; 41, 6.
5. Elle portait ce surnom en Arcadie. Pausan., VIII, 36, 3.

Athéniens avaient fixé cette idée dans le nom qu'ils donnèrent au plus magnifique sanctuaire de la déesse : le Parthénon. La fête des Bains de Pallas, qui se célébrait tous les ans à Argos [1], l'histoire de Tirésias aveuglé pour avoir aperçu la déesse dans sa nudité, rappelaient encore cette inviolable et éternelle virginité d'Athèna [2]. L'idée de sa florissante jeunesse avait été peut-être exprimée à l'origine par le nom de *Pallas* [3], qui est l'apposition ordinaire de celui d'Athèna. Mais certains mythographes, ne pouvant s'expliquer le sens de ce mot, imaginèrent de considérer Pallas comme une personne distincte de celle d'Athèna. Tantôt ils en firent une fille de Triton, élevée avec la déesse, animée comme elle de goûts belliqueux, qui un jour était entrée en lutte avec elle et avait succombé sous ses coups [4]. Tantôt Pallas est un géant, père d'Athèna, tué par sa fille pour avoir essayé d'attenter à sa virginité [5]. Mais ces histoires, qui ne dérivent pas d'une source populaire, ont été sans influence sur la légende dominante de la déesse, où elles ne sont pas entrées. Pour les Grecs, Pallas-Athèna fut toujours une seule et unique divinité; elle fut la jeune et forte vierge, ou, suivant l'interprétation ordinaire du mot, la déesse guerrière qui brandit sa redoutable lance [6].

A côté des légendes et des épithètes d'Athèna, nous possédons une autre source d'informations qui n'est pas à négliger, si l'on veut définir exactement les caractères essentiels de la religion de cette divinité : je veux parler des cérémonies de son culte. Ces cérémonies, qui remontaient pour la plupart à une haute antiquité, eurent, à leur origine, une signification précise : elles étaient évidemment en correspondance intime avec la nature et les attributions de la déesse. Si l'on pouvait en découvrir le sens primitif,

1. Voir l'hymne V de Callimaque, qui a pour titre : *Bains de Pallas.*

2. M. Max Müller (*Nouv. leçons*, II, p. 255, trad. française), cherche à expliquer cette virginité par la conception de l'Aurore. Dans les Védas, Ushas (l'Aurore), est appelée, dit-il, « la jeune vierge au corps immaculé. » Mais, chez les Grecs, Éos, l'Aurore personnifiée, est au contraire une déesse amoureuse qui enlève plusieurs beaux jeunes gens : Céphalos, Clytos, Tithon, etc.

3. Πάλλας paraît identique à πάλλαξ, jeune garçon ou jeune fille. Cf., chez les Grecs modernes, le mot παλληκάρι, qui désigne un homme dans la fleur de l'âge.

4. Apollod., III, 12, 3.

5. *Id.*, I, 6, 2. Tzetz. ad Lycophr., 355. Pallas est un géant de la Théogonie, v. 376, 383.

6. De πάλλω, agiter (Plat., *Cratyle*, p. 406). Suivant les Orphiques, Athèna avait porté dans le sein de Zeus le cœur encore palpitant (παλλομένην καρδίαν) de Dionysos. De là, son surnom de Pallas.

il n'est pas douteux que la mythologie d'Athèna s'éclairerait d'une lumière nouvelle. Malgré l'incertitude où l'on est encore à l'égard de ces questions, il peut donc être utile de fixer notre attention sur le culte de cette divinité, là où il a atteint son plus complet et son plus riche développement, c'est-à-dire à Athènes. Nous devrons trouver dans cette rapide étude, soit la confirmation de quelques-unes des idées précédemment exprimées, soit des détails nouveaux, en rapport avec la religion locale de l'Attique, et qui compléteront le tableau que nous avons essayé de tracer.

Outre le petit temple d'Athèna-Nikè, il y avait sur l'acropole deux grands sanctuaires consacrés à la déesse : l'un, qui fut rebâti à l'époque de Périclès à la place d'un sanctuaire plus ancien détruit par les Perses ; c'était le Parthénon, dédié à la déesse Vierge; l'autre, également reconstruit pendant la guerre du Péloponèse, mais d'une origine plus ancienne encore que le premier; il était consacré à Athèna-Polias et s'appelait encore l'Érechthéion. C'était dans ce dernier temple qu'on conservait l'antique image de bois de la déesse, que l'on prétendait être tombée du ciel; on y montrait l'olivier sacré, les tombeaux des anciens héros de l'Attique, les traces de la lutte d'Athèna avec Poséidon, et des monuments qui rappelaient le souvenir des premières familles sacerdotales qui furent attachées au service de son culte. Malgré les magnificences artistiques du Parthénon, nul doute que, pour les âmes pieuses, le temple d'Athèna-Polias ne fût le sanctuaire par excellence de la divinité protectrice de la cité, celui qui exerçait le plus grand prestige religieux et était l'objet de la vénération la plus profonde. Le double nom de ce sanctuaire nous indique en même temps que la religion d'Athèna y était associée aux honneurs que l'on rendait au héros Érechthée. Or, Érechthée, premier roi de l'Attique, premier serviteur de la déesse, nourri et élevé par elle dans son temple, est, d'après les plus anciennes traditions, le fils de la Terre, l'enfant du sol de la féconde vallée d'Athènes. Athèna-Polias est de même en rapport avec Érichthonios, fils du dieu du feu Hèphæstos, né du sol comme Érechthée, comme lui recueilli par la déesse qui avait présidé aux soins de son enfance, et qui l'avait confié aux trois filles de Cécrops, Aglauros, Hersé et Pandrosos[1]. Le nom d'Érichthonios

1. Nous aurons l'occasion de revenir, avec plus de développement, au liv. IV, chap. III, 1, sur ces divers personnages des légendes attiques. Nous nous bornons ici à indiquer leurs rapports avec Athèna.

éveille l'idée de la fécondité de la terre dont il est le génie bienfaisant. Quant aux trois jeunes filles qui ont veillé sur son enfance, Hersé et Pandrosos, sont, en grec, les noms mêmes de la rosée; Agraulos ou Aglauros est en rapport, soit avec le sol cultivé, soit avec l'éclat de la lumière céleste. Ces filles de Cécrops, premières prêtresses d'Athèna dont elles habitaient le sanctuaire, n'ont été probablement à l'origine, comme le remarque Preller[1], que des épithètes de la déesse; épithètes détachées d'elle plus tard par l'imagination populaire, qui en fit des personnes distinctes. Ces épithètes, entendues dans un sens plus large qu'on ne le fait d'ordinaire, nous paraissent se rapporter à la conception d'Athèna, déesse de l'éclair, par suite, de la rosée céleste, ou de la pluie d'orage, qui, en humectant le sol de l'Attique, fait grandir à Athènes Érichthonios, c'est-à-dire la riche végétation de la vallée du Céphise.

Une idée analogue avait été l'origine de la cérémonie qu'accomplissaient tous les ans, au mois de Skirophorion, les *Errhéphores* ou *Arrhéphores*. On donnait ce nom à deux jeunes filles, âgées de sept ans au moins, de onze au plus[2], choisies parmi les plus nobles familles d'Athènes, et qui passaient une année entière sur l'acropole, dans une sorte de sainte retraite, au service de la déesse. La veille de la fête, la prêtresse leur remettait, à la faveur des ombres de la nuit, des objets mystérieux, déposés dans des corbeilles.. Les deux jeunes enfants chargeaient ces corbeilles sur leurs têtes, descendaient les degrés qui conduisaient de l'acropole à la ville, et se rendaient dans une enceinte sacrée, située près du sanctuaire d'Aphrodite aux Jardins : là s'ouvrait un souterrain naturel où elles pénétraient pour déposer leur fardeau et pour en prendre un autre, également mystérieux, qu'elles portaient, de la même façon, à l'acropole[3]. Malgré le secret dont était entourée cette cérémonie, il est possible d'en indiquer le sens général. Les mots ἄρρη ou ἔρρη, qui entrent dans la composition du nom des jeunes filles chargées de ce détail du culte, sont peut-être identiques à ἔρση, rosée [4]. Les grammairiens anciens paraissent l'avoir compris ainsi; car ils donnent à cette cérémonie le nom de ἐρσηφορία

1. *Griech. Mythol.*, I, p. 159.
2. Aristoph., *Lysistr.*, 648; Etym. Magn. p. 149; Harpocr., p. 48.
3. Paus., I, 27, 3.
4. Cf. hom. ἐέρση, crétois ἄερσα. G. Curtius, *Griech. Etym.*, p. 345 (5e édit.).

et ils nous disent que les Erréphores étaient les jeunes filles qui escortaient Hersè ou qui portaient la rosée à Hersè, fille de Cécrops [1]. Hersè exprimant sans doute une des attributions d'Athèna, cette formalité religieuse rappellerait l'action bienfaisante de la déesse qui, du sein du nuage orageux, verse à la terre altérée les gouttes de la divine rosée.

A la même époque de l'année [2], on célébrait en l'honneur d'Athèna une autre fête, dont la signification est en rapport avec celle de l'Arrhéphorie. Une procession, partie de l'acropole, se rendait, en suivant la voie sacrée d'Éleusis, à un sanctuaire situé en dehors des murs de la cité. Le cortège était conduit par la prêtresse d'Athèna-Polias, par le prêtre d'Érechthée, par celui d'Hèlios, qui s'avançaient à l'abri d'un vaste parasol blanc porté par les descendants de la famille des Étéobutades [3]. Ce dernier usage avait fait donner à la fête le nom de *Skirophoria*. Le mot σκίρον (=σκιερόν) signifie, en effet, en grec, « parasol ». Mais, en même temps, le mot σκῖρος désigne ces terrains calcaires qu'on rencontre aux environs d'Athènes et qui, sous les rayons du soleil de juin, sont déjà durcis et desséchés. De là, la double signification de la fête. Le parasol était l'image de la protection qu'on demandait à la déesse contre l'ardente chaleur; le lieu où se rendait la procession était un sanctuaire consacré à Athèna Skiras, bâti sans doute sur un de ces terrains calcaires qui ont le plus à souffrir de l'action brûlante du soleil, au moment du solstice d'été. Là, on couvrait l'image sacrée de la poussière blanche du sol [4]; usage symbolique dont l'intention était de montrer et de faire toucher, pour ainsi dire, à la déesse la sécheresse d'une terre qui aspirait au rafraîchissement des eaux célestes.

Cette fête avait été précédée, au mois Thargélion, d'une série de cérémonies d'une autre nature, qui ne duraient pas moins de dix jours, et dont les premières portaient le nom de *Plyntèria*, les secondes celui de *Callyntèria* [5]. Le mot Πλυντήρια indique que ces rites avaient pour objet la purification du temple, des objets sacrés et de l'image

1. Schol. Aristoph., *Lysist.*, 642; Moeris, *Lex. Att.*, p. 141. Sur les Arrhéphores, voir Beulé, *Acrop. d'Athènes*, I, 160; II, 296.
2. Le 12 du mois Skirophorion (Schol. Aristoph., *Eccles.*, 18).
3. Harpocr., p. 270. Schol. Aristoph., *Ibid.*
4. Schol. Aristoph., *Vesp.*, 926.
5. Sur ces cérémonies, voir Schœmann, *Griech. Alterthümer*, II, p. 572, 3e édit.; A. Mommsen, *Heortologie*, p. 429.

même de la déesse. On dépouillait cette image de ses vêtements pour les laver; on nettoyait la statue et on la réparait, s'il était nécessaire. Ce dernier soin appartenait aux *Praxiergides*[1], descendant vraisemblablement d'une famille ou corporation d'artistes qui avaient été anciennement préposés à la conservation et à l'entretien de l'idole. Quand la purification était terminée, alors commençaient les Καλλυντήρια. La statue de la déesse était replacée sur sa base; on la parait de nouveau de ses brillants vêtements dont une eau pure avait rafraîchi l'éclat, et le temple, précédemment fermé, se rouvrait à la piété des fidèles, qui venaient en admirer la magnificence nouvelle. Cette fête, qui exprimait l'idée de la pureté immaculée d'Athèna, était aussi en rapport avec l'agriculture et avec les espérances d'abondance que faisaient naître les fruits qui commençaient alors à mûrir. Dans la procession qui se rendait à l'Érechthéion, on portait, en effet, entre autres objets, un grand plat rempli de figues sèches. La figue, symbole des fruits dus aux premiers efforts de la culture, rappelait comment les hommes avaient remplacé l'aliment sauvage du gland par une nourriture plus douce. Le figuier, aussi bien que l'olivier, était considéré en Attique comme un présent d'Athèna.

De toutes les solennités instituées par les Athéniens en l'honneur de leur divinité protectrice, la plus magnifique et en même temps la plus riche en rites significatifs était celle des *Panathénées*. On en faisait remonter l'établissement à l'époque où Thésée avait groupé autour d'Athènes et réuni en un corps de nation les différentes tribus de l'Attique[2]. Les petites Panathénées, qui avaient lieu tous les ans, étaient surpassées en éclat par les grandes Panathénées qui, à partir de Pisistrate, se célébrèrent dans la troisième année de chaque Olympiade, à la fin du mois d'Hécatombæon[3]. L'acte principal de ces deux fêtes était une procession qui avait pour objet de porter en grande pompe dans le sanctuaire d'Athèna-Polias le *péplos* neuf qui était offert chaque année à la déesse. Le péplos était une vaste pièce d'étoffe qui, suivant les temps, paraît avoir servi de vêtement au ξόανον d'Athèna, de rideau à sa statue ou de

1. Hesych., *sub verb.* Sur ce sujet, voir la dissertation de E. Kühnert, *De cura statuarum apud Græcos* (Berlin, Calvary, 1883).
2. Plut., *Thes.*, 24.
3. Voir Meier, *über die Panathenäen* (Enkykl. d. Wissensch. und Künste), K. F. Hermann, *Griech. Antiq.*, II, § 54; Schœmann, *Griech. Alterth.*, II, 467, 477.

tapisserie aux parois de son sanctuaire. Le travail du péplos, qui commençait à la fin de Pyanepsion (octobre) et ne durait pas moins de neuf mois, était exécuté, sous la surveillance de la prêtresse, par des jeunes filles et par des femmes connues par leur habileté dans l'art de la tapisserie, et qui étaient surnommées ἐργαστῖναι, (les ouvrières). Parmi les représentations dont leur œuvre était ornée, on remarquait surtout le combat des dieux et des géants, où Athèna avait terrassé Encelade [1] : à ce motif principal s'ajoutaient quelquefois l'image de certains événements importants de l'histoire d'Athènes et celle des citoyens qui avaient bien mérité de la patrie [2]. Au jour de la fête, le péplos déployé était tendu comme une bannière, ou plutôt comme une voile de vaisseau, au-dessus de la trirème sacrée, emblème de la puissance maritime qu'Athènes devait à la déesse : cette trirème, montée sur des roues ou mise en mouvement par de puissantes machines [3], gravissait les pentes de l'Acropole avec le cortège sacré. La procession, partie du Céramique extérieur, entrait par la porte Dipyle, se déployait sur l'agora et traversait les principales rues de la cité [4]. Elle offrait aux regards des habitants de l'Attique et des étrangers accourus de toutes parts, un spectacle d'une singulière magnificence, dont les élèves de Phidias nous ont légué le témoignage encore vivant dans la frise mutilée de la cella du Parthénon [5]. Cette procession était composée d'une élite choisie dans tous les âges et dans tous les rangs de la cité [6]. A la suite du prêtre, des serviteurs du culte et des magistrats préposés à l'administration des choses sacrées, s'avançait une troupe de jeunes filles, la tête légèrement inclinée, dans l'attitude de la pudeur et du recueillement, tenant à la main les patères et les vases destinés aux sacrifices; puis les *canéphores*, qui portaient dans des corbeilles posées sur leurs têtes les objets sacrés; puis, les filles des métèques, condamnées par la loi à l'humble rôle de servantes, et dont les mains étaient chargées des aiguières, des sièges et des ombrelles. Au centre du cortège, on traînait les victimes offertes par la cité, par les dèmes de l'Attique,

1. Voir l'étude spéciale de M. de Ronchaud, *le Péplos d'Athènè Parthénos, étude sur les tapisseries dans l'antiquité.*
2. Aristoph., *Equit.*, 566; Plut., *Demetr.*, x, 2.
3. Philostr., *Vit. Sophist.*, II, 1, 5.
4. Voir C. Wachsmuth, *Die Stadt Athen im Alterthum*, t. I, 285.
5. Müller-Wieseler, I, pl. 23-25.
6. Voir Beulé, *Acropole d'Athènes*, t. II, p. 151 et suiv.

envoyées par les colonies elles-mêmes, qui participaient ainsi aux sacrifices de la métropole. Des musiciens, jouant de la flûte et de la lyre, devaient accompagner de leurs accords l'immolation des victimes. Une troupe de vieillards, tous remarquables par leur beauté, s'avançait portant à la main des branches d'olivier : on les appelait, pour cette raison, les *thallophores*. Athènes n'avait point voulu donner à la déesse le spectacle des infirmités et des laideurs de la vieillesse; elle accordait un prix à la tribu qui l'emportait dans ce concours de la majesté et de la beauté séniles. A la suite défilaient des groupes d'hommes armés, des chars, des cavalcades formées par les éphèbes [1]. Un tel cortège était celui qui convenait à la déesse belliqueuse, à la déesse Hippia qui, la première, avait dompté les coursiers de l'Attique.

Les jours qui avaient précédé la solennité avaient été remplis par des jeux et des courses de toute nature : c'étaient des courses de chars dont l'institution remontait au roi mythique Érichthonios; des jeux gymniques dont les vainqueurs recevaient comme prix un vase d'huile tirée de l'olivier sacré; des luttes nautiques entre les trirèmes de chaque tribu [2]; des courses aux flambeaux, exécutées à l'entrée de la nuit [3], qui rappelaient l'éclat dont la déesse illumine le sombre ciel. A ces luttes de l'agilité et de la vigueur physiques s'ajoutèrent, dès le temps des Pisistratides, des concours de rhapsodes chantant à tour de rôle les poésies homériques; et, à l'époque de Périclès, dans l'Odéon bâti par lui à cet effet, des concours entre les aulètes, les citharistes, les danseurs, les chœurs cycliques, qui tous rivalisaient de talent pour conquérir les prix institués par la munificence de la cité, et qui, par les séductions de leur art, contribuaient à la beauté et à l'éclat de cette fête, qui n'avait de rivales que dans les magnificences des Éleusinies et dans la pompe des grandes Dionysies.

Nous nous bornerons à quelques brèves indications sur les représentations artistiques d'Athèna [4].

Parmi les images les plus anciennes de la déesse, on donnait le nom de *Palladion* à celles qui la représentaient debout, brandis-

1. Müller-Wieseler, pl. 25, n° 118.
2. Rangabé, *Antiq. hellén.*, II, n° 961, 28.
3. Plut., *Solon*, 1; Plat., Resp., I, 1; Schol. Aristoph., *Ran.*, 131.
4. Voir O. Müller, *Handbuch der Arch. d. Kunst*, § 368-371. Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt. K.*, pl. 19-22. Braun, *Kunstmyth.*, pl. 56-70, Bernoulli, *Ueber die Minerven statuen*, Bâle, 1867.

sant un javelot, le bouclier en avant, dans l'attitude d'une divinité guerrière qui honore les cités de sa puissante protection [1]. Ces idoles, que l'on prétendait être tombées du ciel, étaient l'objet d'une vénération toute particulière, et l'on croyait que la fortune des cités était attachée à leur possession. Les Troyens commencèrent à désespérer du succès de leur cause et à sentir que la ruine de leur ville approchait, quand leur Palladion eut été enlevé secrètement par Diomède et par Ulysse. On racontait les voyages et les aventures de ce Palladion célèbre que, non-seulement en Grèce, mais en Italie, plusieurs villes se vantaient de posséder. A Athènes, le Palladion le plus vénéré était l'image de bois qu'on voyait dans l'Érechthéion : les monnaies les plus anciennes, les vases peints archaïques, quelques petits bronzes [2] et quelques terres cuites originaires d'Athènes, peuvent nous en donner une idée [3]. On possède au Louvre une de ces images encore grossières d'Athèna [4]. La déesse est debout, les jambes serrées l'une contre l'autre, couverte d'une draperie aux plis droits et symétriques qui enveloppe étroitement les formes du corps. De la main droite, élevée à la hauteur de la tête, elle brandissait sa lance, de l'autre elle tenait un grand bouclier. Le sourire immobile de la figure, la lourdeur de la draperie, la raideur des mouvements rappellent la célèbre statue du fronton du temple d'Égine, qui est le type le plus noble du genre archaïque (fig. 17).

Phidias, qui a créé le type de Zeus Olympien, a fixé également celui d'Athèna. Parmi les nombreuses statues de cette divinité qu'il avait composées, on en voyait trois sur l'acropole, qui présentaient trois caractères différents. La première est celle d'Athèna Promachos dont il a été question plus haut, de la divinité guerrière et protectrice, avec le casque, la lance et le bouclier. La seconde est celle d'Athèna *Lemnia* [5], qui exprimait au contraire la déesse pacifique. Les critiques anciens nous disent que la tête de la déesse était d'une beauté remarquable, empreinte de tout le charme de la

1. C'était l'attitude de la déesse Promachos de l'Acropole d'Athènes.

2. *Arch. Zeitung*, 1867, p. 121, note de M. F. Lenormant : *le Palladium d'Athènes*. Cf., pl. 228, 1, 2.

3 O. Jahn, *De antiq. Minervæ simulacris atticis*. Gerhard, *Ueber die Minervenidole Athens*.

4. Fröhner, *Notice de la sculpture antique*, n° 111.

5. Ainsi nommée parce qu'elle avait été consacrée par les clérouques attiques de Lemnos, Paus., I, 28, 2.

grâce virginale, et qu'on croyait y voir éclater la rougeur de l'innocence et de la pudeur[1]. La tête de la déesse était donc probablement découverte, dépouillée de ses attributs belliqueux, et n'exprimait que les douces pensées de la divinité qui préside aux arts de la paix. Les caractères différents de ces deux statues se trouvaient



Fig. 17. — Statue archaïque d'Athèna.

1. Plin., *Hist. nat.*, VII, 34, 54; Himer., *Orat.*, xvi, 4.

réunis et fondus dans la représentation d'Athèna la plus parfaite qui fût due au ciseau de Phidias : celle qui ornait le Parthénon et en était la merveille [1]. La déesse était debout, vêtue du long chiton qui descendait jusqu'aux pieds ; sa poitrine était couverte de l'égide, dont le centre était orné de la tête de la Gorgone. Sur le devant du casque on voyait un sphinx ; sur les côtés, des gryphons. La main gauche portait une Victoire ; la main droite tenait la lance posée



Fig. 18. — Athèna Parthénos.

verticalement, le long du corps. Aux pieds de la statue se déroulait le serpent consacré à la déesse ; sur le sol était posé le bouclier, orné de ciselures qui représentaient à l'extérieur le combat des Amazones, à l'intérieur la lutte des dieux et des géants. La statue que reproduit le dessin ci-joint (fig. 18) et qui paraît une imitation

1. Sur Athèna Parthènos, voir d'abord les témoignages antiques : Paus., I, 24, 5; 7; Plin., XXXIV, 54; XXXVI, 18. Maxim. Tyr., *Dissert.*, xv, 6. Parmi les modernes, Brunn, *Gesch. d. griech. Künstler*, I, 178; Conze, *die Athena Statue des Phidias im Parthenon;* Michaelis, *der Parthenon*, 266-284.

de l'œuvre de Phidias, ne peut nous en donner qu'une idée assez imparfaite.

Toutes les statues de la déesse que nous possédons peuvent se diviser en deux classes. Quand elle est la déesse guerrière qui s'avance au combat ou qui est engagée dans la lutte, elle est vêtue de



Fig. — 19. — Athèna déesse de guerre.

l'ancien chiton hellénique et complètement armée : l'égide, hérissée de serpents, revêt sa poitrine ou s'étend sur son bras gauche comme un bouclier ; sa main droite, ramenée en arrière, brandit la lance. L'expression de sa physionomie est sombre et redoutable, le mouvement du corps hardi et impétueux, comme on peut le voir sur une statue de style hiératique provenant d'Herculanum (fig. 19).

Quand elle est à l'état de repos qui indique la divinité pacifique, elle porte un grand manteau aux vastes plis, qui enveloppe tout son corps, qui cache ses attributs guerriers et donne à la représentation un caractère de grandeur et de majesté. Le casque, rejeté en



Fig. 20. — Athèna, déesse pacifique. Fig. 21. — Buste d'Athèna.

arrière, laisse à découvert sa noble figure. La pureté du front, la finesse du visage, qui n'a rien de l'ampleur de celui d'Héra, l'expression pénétrante des yeux, la sévérité de la bouche, la fermeté du menton, tout annonce sur cette figure divine le règne de l'intelligence souveraine (fig. 20 et 21)[1].

1. Les dessins de ces représentations d'Athèna, fig. 17-21, sont empruntés à l'ouvrage de Müller-Wieseler, I, n° 37; II, n°s 202, 204, 198 a.

CHAPITRE V

APOLLON

Le nom d'Ἀπόλλων, ou Ἀπέλλων sous sa forme la plus ancienne[1], a été, dans l'antiquité et surtout dans les temps modernes, l'objet d'étymologies très diverses dont aucune n'est complètement satisfaisante. Se résoudrait-on à accepter la plus récente, la plus vraisemblable de ces explications, et à considérer le mot Ἀπόλλων comme équivalant à Ἀλεξίκακος[2], on ne voit pas qu'une telle épithète qui, en Grèce, appartient à plusieurs divinités à la fois, soit assez caractéristique pour qu'elle puisse nous apprendre quelque chose de la nature primitive du dieu. Mais, si le nom d'Apollon a résisté jusqu'à présent à l'analyse étymologique, celui de Φοῖβος qu'on rencontre dès les poèmes homériques comme son apposition ordinaire, est beaucoup plus clair. Ce mot, qui s'est conservé dans la langue poétique comme un qualificatif[3], a un sens très précis : il se rattache à la même racine que φῶς et il exprime la même idée. Le dieu *Phoibos* est donc, littéralement, le dieu lumineux, le dieu brillant. D'autres épithètes d'Apollon servent de confirmation et de développement à celle-ci. Elles le désignent comme le dieu *Lykéios,* c'est-à-dire le dieu de la lumière, le dieu *Aiglètès* (au brillant éclat), comme le dieu *Xanthos* et *Chrysocomès* (à la chevelure blonde ou à la chevelure dorée). Ces épithètes sont déjà des indices de la nature solaire d'Apollon, qui, contestée jadis par Otfried Müller, est aujourd'hui à peu près universellement reconnue. Du soleil seul aussi les Grecs

1. De là le nom du mois delphien Ἀπελλαῖος. En Thessalie, Ἀπέλλων est devenu Ἀπλοῦν. Plat., *Cratyl.*, 405; *Corp. Inscr.*, 1766, 1767.

2. Du verbe ἀπέλλω = ἀπείργω (Hésych. *Etym. M.*, 120, 52). Welcker (*Griech. Gött.*, I, 460) rapproche Ἀπέλλων de ἑκάεργος = ἑκὰς εἴργων. Cf. Preller, I, 183. Gerhard. *Griech. Myth.*, § 296.

3. Esch., *Prometh.*, 22 : ἡλίου φοίβῃ φλογί. Cf. φοίβη épithète d'Artémis ou de la lune.

pouvaient dire qu'il était ἀειγενέτης, celui qui renaît sans cesse, ἀκερσεκόμης, celui dont la rayonnante chevelure n'est jamais coupée, ἑκατηβόλος, celui dont les traits atteignent et frappent de loin. Mais, si expressives que soient ces qualifications diverses, c'est surtout dans les mythes dont se compose la légende d'Apollon qu'il faut chercher la trace des impressions qu'avait éveillées dans l'âme des Grecs le spectacle du soleil, considéré par eux comme un être divin dont ils racontaient la naissance, les voyages, les triomphes et les laborieuses épreuves.

Le plus ancien récit de la naissance du dieu nous est offert par l'hymne homérique à Apollon Délien, dont plusieurs détails sont assez significatifs pour permettre d'entrevoir le sens premier et l'origine naturelle du mythe. Apollon va naître de l'union de Zeus et de Lèto. Or Lèto, comme les anciens l'avaient déjà supposé[1], est une personnification de la nuit : la Nuit, qui, dans les vastes embrassements du ciel, conçoit le dieu du jour et dont les flancs obscurs recèlent le germe de la sainte lumière. Mais, avant d'enfanter, la Nuit est, pendant de longues heures, en travail. Le poète racontait donc comment Lèto avait erré de contrée en contrée, cherchant partout un asile pour sa délivrance, jusqu'au moment où elle était arrivée à Dèlos, qui seule avait consenti à la recevoir. *Dèlos*, la claire, la brillante, qui s'appelait encore *Astéria*, semblait destinée par son nom à voir la naissance du dieu Δήλιος, de celui qui se révèle dans la glorieuse lumière. Pendant neuf jours et neuf nuits, suivant l'hymne homérique, Lèto fut en proie à de cruelles douleurs : elle avait autour d'elle, pour l'assister, toutes les immortelles, à l'exception d'Hèra que sa jalousie retenait au sommet de l'Olympe, où elle avait gardé avec elle Ilithyia, la déesse des accouchements. Cependant les déesses réunies autour de Lèto envoient vers la demeure de Jupiter la messagère Iris, qui réussit à déjouer les artifices d'Hèra et à ramener avec elle Ilithyia. A peine celle-ci a-t-elle touché le sol de Dèlos, que Lèto se sent prise des plus violentes douleurs de l'enfantement. « Elle jette ses deux bras autour d'un palmier, elle appuie ses genoux sur le tendre gazon; et la terre au-dessous d'elle sourit et l'enfant bondit à la lumière.

1. Plut., fragm. *de Daed. Plat.*, 3. Cette signification de Léto ressort plutôt des mythes où elle intervient que de l'étymologie du mot. Il n'est nullement démontré que Λητώ dérive de la même racine que λαθεῖν Voir Curtius, *Grundz. der griech. Etym.*, p. 96, 1re éd.; p. 120, 5e édit.

Toutes les déesses poussèrent un cri de joie [1]. Alors, ô Phœbos, les déesses te lavèrent d'une belle eau, limpide et pure, et elles te donnèrent pour langes un voile blanc, léger et frais tissu qu'elles assujettirent avec une ceinture dorée. Cependant Apollon au glaive d'or ne fut pas allaité par sa mère, mais Thémis fit goûter à ses lèvres immortelles le nectar et la douce ambroisie. O Phœbos, dès que tu fus rassasié de ces aliments d'immortalité, la ceinture d'or fut impuissante à contenir tes mouvements; il n'y eut plus de lien capable de te retenir et tous tes bandeaux se délièrent [2]. »

Les détails merveilleux qui se mêlent aux détails réels de cette naissance ont tous une signification. Quand nous disons, en français, que Lèto a enfanté Apollon auprès d'un palmier, cette phrase ne comporte pas deux explications. Mais, en grec, le mot φοῖνιξ (palmier) désigne en même temps la couleur rouge. La tradition du palmier de Dèlos repose donc sur le double sens du mot φοῖνιξ, qui dut servir primitivement à désigner la teinte purpurine dont se colore le ciel à l'orient, avant l'apparition du soleil. De là cette expression mythologique, mal comprise plus tard, que φοῖνιξ, l'aurore, aide Lèto, la nuit, à enfanter le jour, ou Apollon. De même, le jeune dieu dont rien ne peut plus contenir les impétueux mouvements, n'est-ce pas le soleil à peine né, mais déjà plein de force, qui fait éclater ses langes, qui perce les blanches vapeurs dont il était d'abord enveloppé, qui se met en marche pour fournir sa carrière céleste, et qui déjà darde sur la terre ses traits de lumière? Dans l'hymne homérique, en effet, le dieu enfant, à peine délivré de ses liens, demande aussitôt son arc et ses flèches; il marche, et l'île de Dèlos est tout entière « fleurie d'or. » Comme le soleil illumine d'abord les sommets avant de pénétrer dans les profondeurs des vallées, le jeune dieu s'avance sur les rochers du mont Cynthos; il ne se plaît que « sur les lieux élevés, sur les cimes aiguës des hautes montagnes [3] ».

Cette légende ionienne de la naissance d'Apollon sera reproduite plus tard par Callimaque, dont l'hymne à Dèlos n'est que le développement médiocre de l'hymne homérique. L'apparition du soleil avec ses merveilles, l'aspect de la terre métamorphosée soudain, s'expriment cependant vivement dans les vers du poète alexandrin.

1. Cf. Théognis, 5-10.
2. Hymn. Hom., *Apoll. Del.*, 117-130.
3. V. 135 et suiv.

« O Délos, dit-il, en cet instant tout ton sol devint or; ton lac circulaire, pendant cette journée, ne roula que de l'or; la jeune pousse d'olivier, au pied de laquelle Phœbos est né, s'ombragea de feuilles d'or, et l'or grossit les flots du profond Inopos[1]. » Une autre tradition, moins répandue que celle-ci, faisait naître Apollon et sa sœur près d'Éphèse, sur les bords du Cenchrios, dans le bois sacré d'Ortygia[2]. Or, le nom d'Ortygia exprime la même idée que celui de Délos. *Ortygia,* c'est, à proprement parler, le pays de la caille (ὄρτυξ), de l'oiseau dont l'apparition annonce dans l'Archipel le soleil printanier, de l'oiseau matinal qui devance le lever du jour[3]. Ortygia était, d'ailleurs, un des noms de Délos. On racontait que la nymphe Astéria, pour échapper aux poursuites de Zeus, s'était métamorphosée en caille, et s'était plongée dans la mer où elle devint une île flottante, qui s'appela Astéria ou Ortygia, avant de porter le nom de Délos[4]. Ces trois mots sont synonymes et éveillent également l'idée de l'Orient.

L'observation des phénomènes du jour naissant a pu être aussi l'origine de la simple et gracieuse légende qui racontait l'amour d'Apollon pour Daphné. En Grèce, où les traditions locales ne cessent de modifier les faits mythologiques, Daphné est, tour à tour, une nymphe prophétique du Parnasse, interprète de l'oracle de Gæa, une fille du devin Tirésias, une fille du Ladon arcadien ou du Pénée de Thessalie[5]. Belle et chaste vierge aimée d'Apollon, elle fuit devant le dieu qui la poursuit; déjà celui-ci l'atteint, déjà il la presse de ses puissantes étreintes; il va triompher d'elle, quand Gæa entend le cri de détresse de sa fille et ouvre son sein pour la recevoir. A la place où Daphné vient de disparaître, germe tout à coup un arbuste verdoyant, le laurier qui sera chéri de Phœbos.

La mythologie comparée a tenté d'expliquer cette fable. Max Müller[6] est d'avis que le mot grec Δάφνη est la transcription du mot sanscrit *Dahanâ,* qui se rattache à la racine *dah,* brûler, et qui est un nom de l'Aurore (la brûlante). Daphné, serait donc la jeune et belle

1. v. 266 et suiv.
2. Tacit., *Ann.*, III, 61.
3. Schwenck, *Die Sinnbilder d. alt. Völker*, p. 497. Welcker, *Griech. Gött.*, I, 600-601.
4. Hygin, *Fab.*, 53.
5. Paus., X, 5, 5; Diod., IV, 66; Philostr., *Vit. Apoll.*, I, 16; Hygin, *Fab.*, 203; Ovid. *Metam.*, I, 452. En Arcadie, la légende de Daphné, aimée du héros Leucippos (Pausan., VIII, 20, 2) est toute différente.
6. *Mythol. comparée*, trad. G. Perrot, p. 116-120.

Aurore qui fuit devant le soleil levant, qui meurt aussitôt que le soleil l'embrasse de ses brillants rayons, ou, suivant l'expression du poète védique, c'est « l'Aurore qui expire dès que l'être puissant qui illumine le ciel commence à respirer. » Mais, chez les Grecs, le mot Daphnè avait perdu sa signification primitive; il était devenu le nom du laurier[1]. Voulant expliquer l'amour de Phœbos pour la jeune vierge, ils imaginèrent donc que Daphnè avait été métamorphosée en laurier, et ils consacrèrent cet arbuste au dieu. C'est ainsi que le laurier fut considéré comme un des attributs essentiels d'Apollon et devint, à Delphes en particulier, un des emblèmes de sa puissance prophétique.—Peut-être la légende de Daphnè a-t-elle une origine beaucoup plus simple. Pour expliquer comment le laurier était l'attribut d'Apollon, les Grecs imaginèrent une fable. L'arbuste favori du dieu, δάφνη, devint la vierge Daphnè, chérie de lui, de même que le chalumeau de Pan est devenu la nymphe Syrinx, aimée du dieu.

Le premier acte important de la vie divine d'Apollon et le mythe le plus célèbre de sa légende, est sa victoire sur *Python*. Comme Hercule au berceau étouffe dans ses bras nerveux les serpents envoyés par Hèra, Apollon encore enfant, à peine sorti des bras de sa mère, perce de ses flèches un dragon redoutable. D'après certaines traditions[2], Python est un fils de la Terre : monstre déchaîné par Hèra jalouse de Lèto que Zeus avait rendue mère, et qui poursuit celle-ci pour la tuer, après la naissance de ses deux jumeaux[3]. Zeus et Poséidon aident Lèto à trouver un asile dans l'île d'Ortygia, et quatre jours après sa naissance, le jeune dieu tue Python avec les flèches que lui a forgées Hèphæstos. Mais la tradition la plus ancienne et la plus générale est celle que reproduit l'hymne homérique à Apollon Pythien. Le dieu adolescent descend de l'Olympe, traverse la Piérie, le pays des Ænianes et des Perrhèbes, et, après s'être arrêté en Eubée et en Béotie, il arrive au pied du Parnasse, dans le vallon de Crissa, qui doit être le théâtre de sa lutte contre le dragon et de son triomphe.

1. Le laurier, dont le bois brûle facilement. Hésych., *δαυχμόν, εὔκαυστον ξύλον, δάφνην*. Cf. *Etym. M.*, *δαυχμόν*. En Thessalie, *δάφνη* = *δαυχνή* (Ahrens, *Dial. æol.*, 219). Cf. Curtius, *Griech. Etym.*, p. 482, 5e édit.

2. Eurip., *Iphig. Taur.*, 1250; Macrob., *Sat.*, I, 17, 52. Hygin, *Fab.*, 53.

3. Une peinture de vase (*Élite Céram.*, II, pl. 1; Müller-Wieseler, II, pl. 13, n° 144) nous montre Lèto, portant ses deux enfants, fuyant devant le serpent qui sort de l'antre de Delphes.

La victoire d'un dieu sur un serpent est une tradition commune à toutes les mythologies de la race aryenne. Dans les Védas, Indra, le dieu de la lumière, triomphe d'Ahi, le serpent, le nuage qui s'allonge dans le ciel, ou de Vritra, le dragon céleste dont il brise la tête. Dans l'Avesta, Mithra, le dieu du ciel pur, combat la couleuvre qui est le symbole d'Ahriman, génie du mal. Un rôle analogue est rempli par Siegfried dans la mythologie norroise et par saint Georges dans la mythologie chrétienne. Cette lutte qui, dans son sens le plus général, est la lutte de la lumière contre les ténèbres, a été successivement, chez les différents peuples indo-européens, l'expression d'un phénomène physique et celle d'une idée morale. Chez les Grecs, la signification première et naturelle du mythe semble percer encore dans certains détails du récit de l'hymne à Apollon Pythien. Le poète rapporte, en effet, une tradition d'après laquelle le dragon Python avait nourri Typhoeus, monstre enfanté par Hèra dans un jour de colère contre Zeus. Or, Typhoeus personnifie une des forces violentes et désordonnées de la nature, probablement les tempêtes et les ouragans. Python, qui l'a élevé, et qui est également en rapport avec la Chimère[1], a nécessairement une nature analogue à celle de ces deux monstres; il était, à l'origine, le nuage orageux, comme le serpent de la mythologie védique.

Mais, si les Grecs ont reçu en héritage de leurs premiers ancêtres la tradition d'un dragon vaincu et détruit par le dieu de la lumière, cette tradition a revêtu chez eux une forme particulière en se localisant. On a tenté d'expliquer comment la victoire d'Apollon a, en Grèce, un théâtre déterminé. M. Forchhammer, après une observation attentive de la nature et du sol de Delphes, a cru en découvrir la raison[2]. D'après lui, le dragon est, à Delphes, le symbole du torrent, qui, au commencement du printemps, descend des pentes du Parnasse, forme cascade entre les deux roches Nauplia et Hyampéia, bondit le long des terrasses superposées de l'amphithéâtre delphique, et va se précipiter dans la vallée du Pleistos. Ce torrent qui, grossi par les pluies d'hiver et par la fonte des neiges de la montagne, entraîne et ravage tout dans son impétueuse fureur, ce torrent au cours tortueux comme la démarche du serpent, a pu être comparé par les Delphiens à un redoutable dragon, fléau du pays, terreur des hommes et de leurs troupeaux. Mais, en été, les eaux s'écoulent,

1. Hymn. Hom., *Apoll. Pyth.*, v. 190.
2. *Ann. Inst. Arch.*, X, p. 284. Cf. les *Hellenika* du même auteur.



tarissent et s'évaporent; les rayons ardents du soleil dessèchent le lit du torrent. Le monstre est percé des flèches du dieu. Son corps commence à pourrir, et il prend désormais le nom de Python, qui veut dire « le pourrissant. »

Cette explication s'appuie sur les détails du récit de la victoire du dieu dans l'hymne homérique. « Apollon, le dieu qui frappe de loin, lance son trait puissant. Déchiré de cruelles douleurs, le monstre gît palpitant; il se roule sur un espace immense, en poussant de longs et d'épouvantables cris. Il s'enfonce dans la forêt, contracte ses anneaux et se tord çà et là sur le sol, jusqu'au moment où il expire, exhalant sa vie avec des flots de sang. Alors Phœbos-Apollon prononça les imprécations suivantes : « Pourris maintenant là où tu es, sur la terre nourricière des humains; tu ne vis plus; tu ne seras plus le fléau des mortels. Non, la cruelle mort ne sera écartée de toi ni par Typhoeus, ni par l'odieuse Chimère; mais tu pourriras ici sous l'action de la Terre noire et du brillant Hypérion. » Telles furent les imprécations de Phœbos; et les ténèbres couvrirent les yeux du monstre; et la force sacrée du Soleil le putréfia, au lieu même que, depuis, on appelle Pytho. Et les hommes ont donné au dieu le surnom de Pythien, parce que là les rayons perçants du soleil ont fait pourrir le monstre[1]. » — Ces derniers vers, comme on le voit, n'ont d'autre intention que d'indiquer et de faire ressortir la signification du nom de Python, et l'étymologie donnée par le poète homérique est le fondement de l'ingénieuse explication de M. Forchhammer.

Rien n'est moins sûr que cette étymologie et l'interprétation qui en est la suite. La parenté de Python avec Typhoeus, l'association de leurs deux légendes dans l'hymne homérique, indiquent que ce sont deux monstres de même nature. La victoire remportée par Apollon sur le dragon est donc analogue à celle que Zeus remporte sur Typhon[2], et le nom du dragon s'explique par le fait que sa légende s'est localisée à Pytho, ancien nom de Delphes.

Le mythe de Python tenait une grande place dans le culte

1. v. 179-197.

2. Nous empruntons ce rapprochement à M. Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination*, III, p. 64-65, note. Le savant critique suppose, fort ingénieusement, que le nom de Python n'est qu'une métathèse de celui de Typhon. — La dissertation de Th. Schreiber sur *Apollon Pythoktonos* (Leipzig, Engelmann, 1879), n'aboutit, sur cette question d'origine, qu'à des conclusions vagues.



d'Apollon à Delphes. La fête des *Septèria,* qui se célébrait tous les neuf ans, avait pour objet principal de représenter, d'une façon vivante et dans une sorte de drame hiératique, la victoire du dieu. Sur l'une des terrasses de Delphes, on élevait une cabane de bois et de feuillage, magnifiquement ornée : c'était la demeure du dragon. Un adolescent d'une rare beauté, choisi parmi les plus nobles familles, devait représenter la personne d'Apollon. Au jour déterminé, ce jeune homme s'avançait dans un chemin creux, au milieu d'un profond silence, suivi d'une troupe de jeunes gens qui tenaient à la main des torches allumées. Quand le cortège était arrivé près de la retraite du monstre, le feu était mis à la cabane et la troupe tout entière prenait la fuite[1]. Cette fuite avait sa raison dans la légende du dieu. La tradition rapportait, en effet, qu'Apollon, souillé du meurtre de Python, s'était réfugié dans la vallée de Tempé pour s'y purifier; de là, il était revenu à Delphes, escorté d'une pompe sacerdotale, la tête couronnée du laurier sacré dont il tenait un rameau à la main. Pour représenter cet acte de la vie du dieu, les Delphiens, après la fête des Septèria, envoyaient en pèlerinage à Tempé un certain nombre de jeunes gens choisis qui, pour accomplir ce voyage, suivaient une route déterminée, celle qu'Apollon lui-même, disait-on, avait suivie. A Tempé, le jeune homme qui jouait le rôle d'Apollon, était soumis à des cérémonies de purification et à des rites expiatoires. Il cueillait ensuite une branche du laurier consacré et se mettait en marche, par la même route, pour rentrer à Delphes, au milieu des hymnes et des péans victorieux chantés par son cortège. Cette théorie sacrée exprimait, avec les idées de purification particulières à la religion d'Apollon, l'origine thessalienne de son culte dont la vallée de Tempé passait pour avoir été le berceau.

A la fuite d'Apollon et à sa purification dans la vallée de Tempé se rattache la fable de sa *servitude chez Admète.* Les Delphiens prétendaient, en effet, que cette servitude avait été la conséquence du meurtre du dragon Python[2]. Suivant une autre tradition, c'était une pénitence que Zeus avait imposée à Apollon, pour avoir tué les Cyclopes qui avaient forgé la foudre dont le maître des dieux s'était

1. Plut., *Quæst. Gr.*, 12; *De Defect. oracul.*, 15. Cf. Schœmann, *Griech. Alterth.*, II, p. 461.

2. Schol. Eurip., *Alc.*, 1 sqq.

servi pour frapper de mort Asclèpios[1]. Phœbos avait été condamné à passer neuf ans au service du roi de Thessalie, dont il faisait paître les cavales ou les troupeaux de bœufs[2]. Une fable analogue, localisée en Troade, nous montre le dieu gardant sur les pentes de l'Ida les troupeaux du roi Laomédon. Cette épreuve d'Apollon rappelle la servitude plus dure qui pèse sur Hèraclès, et les travaux plus pénibles qui remplissent la carrière du héros solaire. Elle doit avoir le même caractère. Bien qu'il soit difficile de préciser dans le détail la signification de ce mythe d'antique origine, on peut cependant en entrevoir l'idée dominante. Apollon, aussi bien qu'Hèraclès, nous apparaît comme un dieu souffrant et momentanément éprouvé. Il expie le triomphe qu'il a remporté sur les puissances monstrueuses de la nature. Sa liberté est entravée; il obéit au lieu de commander, et il ne reparaîtra dans sa gloire divine qu'après un temps déterminé. Est-il téméraire de supposer que nous avons là une expression mythique des épreuves auxquelles le soleil a l'air d'être soumis? L'astre puissant qui, dans la chaude saison de l'année, a vaincu ses ennemis et fait rayonner sa majesté aux regards des hommes, plus tard, devient esclave : enchaîné dans les liens de l'hiver, il perd sa force et son éclat; il pâlit, et souvent disparaît; il semble relégué au nord de la Grèce, dans les contrées d'où viennent les neiges et les frimas.

La même image s'exprime plus nettement dans les fables qui concernent *Apollon Hyperboréen*. Mais la tradition y revêt une autre forme. Apollon n'est plus l'objet d'une sentence de bannissement que Zeus aurait prononcée. Son exil est un exil volontaire; c'est celui du dieu voyageur qui, chaque année, aime à quitter ses sanctuaires de Grèce et à prendre la route d'une lointaine et mystérieuse région où il doit séjourner, pour en revenir à une époque fixe. Cette région est la région hyperboréenne, celle qui s'étend au delà de Borée, le dieu de l'hiver et des ouragans, qui avait son séjour sur la chaîne des monts Riphées : région idéale, dont les anciens ont en vain cherché à déterminer la place dans le voisinage de la Scythie ou sur les bords du Danube[3]. De vagues renseignements parvenus de bonne heure aux Grecs sur la longueur des

1. Eurip., *Alc.*, v. 1-10. D'après une tradition suivie par Rhianos (Schol. Eurip., *loc. cit.)* et par Callimaque *(Hymn. Apoll.*, 47), Apollon servait volontairement Admète dont il était l'amant.
2. Ce mythe est déjà indiqué dans l'*Iliade*, II, 766.
3. Voir Völcker, *Myth. Geogr.*, 145-170.

jours et la brièveté des nuits dans les pays du Nord[1], leur firent imaginer sans doute cette merveilleuse contrée. Située au delà du règne de Borée, elle échappe à sa funeste action; elle ne connaît point les rigueurs de l'hiver; les ombres de la nuit ne l'enveloppent jamais; elle est sans cesse illuminée des purs rayons du soleil. Ce royaume de l'éternelle lumière devait être le séjour favori du dieu radieux, d'Apollon, qui aimait à s'y transporter et à y vivre une partie de l'année, au milieu d'un peuple d'hommes heureux et justes, occupés à chanter ses louanges. Les Hyperboréens étaient conçus comme les prêtres et les serviteurs chéris du dieu. Quand celui-ci les avait quittés, ils continuaient à l'honorer; ils lui faisaient parvenir leurs offrandes jusqu'à Délos et jusqu'à Delphes[2]; et les traditions de ces deux pays attribuent à ce peuple mythique un rôle important dans l'institution du culte d'Apollon sur le sol de la Grèce[3].

Ce culte rappelait par des rites spéciaux le séjour du dieu chez les Hyperboréens. A la fin de l'automne, des hymnes, qui devaient avoir un caractère grave et triste, chantaient le départ (ἀποδημία) d'Apollon pour sa retraite favorite; au renouvellement de la belle saison, des hymnes d'un ton différent retentissaient à Délos et à Delphes; c'étaient les hymnes κλητικοί, qui rappelaient le dieu trop longtemps absent et qui saluaient son retour (ἐπιδημία). A ce moment-là, disait-on, Apollon revenait de la région hyperboréenne, monté sur un char qu'enlevait rapidement à travers les airs un attelage de cygnes au vol infatigable. Une peinture de vase (fig. 22) nous montre le dieu qui touche déjà au palmier de Délos; couronné de laurier, il tient à la main la cithare et est monté sur un cygne. Cet oiseau était donc le symbole de cette réapparition, de cette révélation nouvelle du dieu qu'on fêtait à Delphes dans les *Théophania*[4]. Le cygne au plumage éblouissant, à la blancheur immaculée, était l'emblème naturel de l'éclatante et pure lumière qui était rendue aux hommes[5]. Le gryphon, que monte quelquefois Apollon Hyperboréen à la place du cygne, avait une signification

1. On en trouve un premier témoignage dans un vers de l'*Odyssée*, X, 86 : Ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κέλευθοι.

2. Sur la transmission de ces offrandes, voir Hérod., IV, 33-35; Paus., I, 31, 2; V, 7, 8.

3. Paus., X, 5, 7-8.

4. Hérod., I, 51.

5. M. Maury, *Relig. de la Grèce*, I, p. 147, not. 6, remarque que dans le Véda le cygne est l'emblème du soleil.

nalogue. Cet animal fantastique, mêlé par Aristéas de Proconnèse ux fables des Arimaspes et des Hyperboréens, et dont les artistes emparèrent comme d'un motif d'ornement[1], est d'origine orienle. Mais, dès le temps d'Hérodote, il a, dans les traditions grecues, un rôle déterminé. D'après cet historien, qui reproduit sans oute les inventions d'Aristéas, les gryphons disputent aux Ariiaspes l'or qui se trouve dans les régions septentrionales de l'Eu›pe, et ils veillent d'une façon jalouse sur leurs trésors[2]. Ces ırdiens de l'or des contrées boréales se trouvent donc en rapport rec Apollon Hyperboréen, avec le dieu de la lumière dorée; et,



Fig. 22. -- Apollon Hyperboréen revenant à Délos.

ımme les cygnes, ils ramènent le dieu dans ses sanctuaires du idi.

Ce retour d'Apollon avait été chanté par Alcée dans un péan, ›nt le rhéteur Himérios nous a laissé une analyse qui offre plus un trait significatif. Quand Apollon fut né, disait le poète lyrique, ıpiter le para d'une mitre d'or et d'une lyre; il lui donna un char telé de cygnes et il l'envoya à Delphes, près de la fontaine Caslie, pour y annoncer ses oracles. Mais le dieu, sans écouter les dres de son père, dirigea le vol des cygnes vers le pays des yperboréens. A cette nouvelle, les Delphiens sont en émoi; ils ıantent des hymnes; ils entonnent un péan; ils supplient le dieu

1. Le gryphon apparaît pour la première fois sur un cratère consacré ıns l'Héræon de Samos (Hérod., IV, 152).

2. Hérod., III, 116; IV, 13, 27. Cf., Welcker, *Griech. Götterlehre*, II, 464.

de venir parmi eux. Celui-ci résiste longtemps à leurs instances, et c'est après un séjour prolongé qu'il dirige vers Delphes son attelage ailé. Alcée, dit Himérios, ramenait Apollon de chez les Hyperboréens au plus fort de la chaude saison; et la lyre du dieu semblait faire retentir l'hymne de l'été, et à son apparition éclataient les chants des rossignols, des hirondelles et des cigales, et la nature entière saluait le retour du dieu de l'harmonie[1]. — C'était donc en été, d'après Alcée, ou, suivant des témoignages plus précis, au printemps[2], que le dieu hyperboréen faisait son apparition, alors que le soleil se manifestait de nouveau dans sa puissance et dans son rayonnant éclat. C'était la fête de la lumière. Le culte de Delphes faisait ressortir ce contraste, dès longtemps aperçu par l'imagination grecque, entre le soleil pâle et souffrant de l'hiver et le soleil étincelant et triomphant de l'été. « A Delphes, dit Plutarque, du printemps à l'automne, retentissent les louanges d'Apollon et le péan; mais, en hiver, le péan se tait et l'on n'entend plus que les accents du dithyrambe et le récit des souffrances de Dionsyos[3]. »

D'après une tradition délienne, qui n'est qu'une variante du mythe d'Apollon Hyperboréen, le dieu, après avoir passé les six mois de l'été dans son île natale, qui chaque année accueillait son retour par des chœurs joyeux, se transportait à Patara, dans la chaude Lycie, pour y séjourner pendant les six mois d'hiver[4]. La Lycie, qui s'appelait primitivement le pays des Termiles[5], devait peut-être son nom au culte d'Apollon Lycien qu'on y trouve établi au temps de l'*Iliade*[6]. Or, l'épithète de Λύκιος appliquée à Apollon semble le désigner comme le dieu de la lumière[7]. Mais les Grecs n'avaient aperçu que le rapport du mot λύκιος avec le mot λύκος « loup ». D'après cette étymologie, le loup était donc consacré à Apollon Lycien, de même qu'il se rattachait, comme nous l'avons vu, au culte de Zeus Lycien

1. Himer., *Orat.*, XIV, 10.
2. Theogn., 775-779.
3. *De Ei apud Delphos*, 9.
4. Hérod., I, 182; Strab., XIV, p. 166; Virg., *Æn.*, IV, 143.
5. Paus., I, 19, 3.
6. Le chef des Lyciens est Pandaros, fils de Lycaon, adorateur d'Apollon λυκηγενής (*Iliade*. II, 826; IV, 101, 119; V, 105, 171).
7. Racine λυκ, d'où en grec λύκη, λυκόφως, λυκαυγής, λυκάβας, Λυκαβηττός, etc. — V. Curtius, *Griech. Etym.*, 5e édit., p. 161. Cette explication, généralement admise, a été contestée par M. de Block, dans une étude intéressante qui a pour titre : *le Loup dans les mythologies de la Grèce et de l'Italie anciennes* (*Rev. de l'Instr. publique en Belgique*, t. XX, 3e et 4e liv., 1877).

en Arcadie. De là le rôle que joue cet animal dans les légendes des pays où s'était établi le culte du dieu. On racontait, à Delphes, qu'à l'époque du déluge de Deucalion, les hommes avaient échappé à l'envahissement des flots en se laissant guider par les hurlements des loups sur les pentes du Parnasse, où ils avaient fondé la ville de Lycoréia, dont le nom rappelait celui de ces animaux. Dans le sanctuaire du dieu, près du grand autel, on voyait un loup de bronze qui était le gardien du trésor sacré[1]. En Argolide, le combat d'un loup, envoyé par Apollon, contre un taureau, avait été, d'après la légende de Danaos, l'origine de la fondation du temple du dieu Lycien[2]; et les monnaies d'Argos nous offrent tantôt une tête d'Apollon avec un loup courant au revers, tantôt un demi-loup, à la gueule entr'ouverte, dont la tête est quelquefois couronnée de rayons[3]. Le loup, animal consacré au dieu Lycien, était à ce titre un symbole de lumière. Mais les Grecs l'entendaient quelquefois autrement. A un point de vue différent, en effet, le loup est une bête cruelle et gloutonne, nuisible aux hommes, qui attaque et détruit les troupeaux dont Apollon Nomios est le protecteur. Il se trouve ainsi en opposition avec le dieu Lycien, dont le nom est alors expliqué comme étant celui du dieu λυκοκτόνος, du « tueur de loups[4] ». D'après cette dernière interprétation, le loup serait l'image de l'hiver chassé par le soleil, et généralement, des fléaux destructeurs qu'écarte loin des hommes l'action puissante d'Apollon.

Parmi les faits mythologiques qui se rapportent à la nature lumineuse et solaire du dieu, un des plus caractéristiques est son association avec les Charites. L'Apollon colossal de Délos, œuvre des artistes Tectæos et Angélion, tenait un arc d'une main, et sur l'autre portait les trois Charites[5]. Ces divinités grecques ont été rapprochées des Haritas du Véda, les juments qui sont attelées au char du soleil[6]. Ce rapprochement, qui a été contesté, semble confirmé par la mythologie grecque elle-même, qui pourrait suffire à nous indiquer la nature primitive de ces divinités. Chez Homère, Charis est l'épouse d'Hèphæstos, le dieu du feu. D'après une tradi-

1. Paus., X, 6, 2; X, 14, 7.
2. Paus., II, 19, 3-4.
3. Mionnet, t. II, p. 229, pl. 46, 1.
4. Soph., *Électre*, v. 6.
5. Paus., IX, 35, 3. Plut., *De Musica*, 14. On voit cette représentation sur une monnaie de bronze d'Athènes (Beulé, *Monnaies*, p. 164).
6. Max Müller, *Essais de Myth. comparée*, trad. G. Perrot, p. 109.

tion suivie par Antimaque[1], les Charites sont les filles d'Æglè et d'Hèlios. Enfin les noms des deux Charites spartiates, Klèta et Phaenna, ne sont-ils pas assez expressifs? On ne saurait donc méconnaître que les Charites, rapprochées d'Apollon, sont l'image des rayons éclatants de l'astre naissant. La même image se retrouve dans la généalogie qui donne au dieu pour filles Hilaeira et Phœbè, épouses des Dioscures[2]. Leurs noms, celui de leurs époux divins, trahissent leur nature qu'exprime encore leur qualification de Leucippides. Elles sont les filles de Leucippos, du héros aux blancs coursiers, qui se confond évidemment avec Apollon[3].

Le dieu qui éclaire le monde était nécessairement en relation avec le calendrier grec. Apollon Νουμήνιος est celui qui renouvelle les mois, qui en règle le cours, à qui, par conséquent, le commencement de chaque mois était consacré. D'après la même idée, le nombre *sept* jouait un rôle important dans la religion d'Apollon. Les épithètes de Ἑβδομαῖος et Ἑβδομαγενής indiquent qu'on fixait la date de sa naissance au 7 du mois, jour qui était placé sous sa protection. Les cygnes de Méonie, d'après Callimaque[4], avaient fait sept fois le tour de Dèlos en chantant l'accouchement de Lèto; et c'était en mémoire de ce chant qu'Apollon avait donné sept cordes à la lyre. On comprend facilement comment le nombre sept, correspondant aux phases diverses de la lune, était le nombre sacré du dieu de la lumière qui préside aux mois et à leurs divisions.

Apollon, dieu solaire, exerce sur les fruits de la terre une action qui peut être tour à tour bienfaisante ou funeste. C'est lui qui les fait germer et qui les fait mûrir; c'est lui aussi qui les dessèche et qui les brûle. De là, la double signification des fêtes qu'on célébrait en son honneur sous le nom de *Thargèlia,* vers le milieu de mai, dans le mois Thargèlion, dont le nom exprime la chaleur du soleil d'été[5]. C'est le moment où, en Grèce, la moisson est presque mûre et ne tardera pas à tomber sous la faucille. Les adorateurs du dieu se sentaient donc portés à le remercier de cette heureuse maturité des fruits du sol; mais, en même temps, ils voulaient implorer sa

1. Paus., *loc. cit.*
2. Paus., III, 16, 1; II, 22, 5.
3. Cf. la légende arcadienne de l'amour de Leucippos pour Daphnè (Paus., VIII, 20, 2).
4. *Hymn. in Del.*, 249, 254.
5. Θαργηλιών = Θεργηλιών (R. *θερ*, d'où *θέρος*, *θερμός*, etc.), qui se décompose en : Θερ-Γ-ήλιος.

grâce pour qu'il ne détruisît pas, par l'ardeur excessive de ses rayons, les espérances des laboureurs. A cet effet, on lui offrait les prémices des récoltes, et plusieurs villes envoyaient à Delphes un épi d'or comme offrande au dieu *Thargèlios*. Tel est le sens de l'épi de blé qu'on voit au revers des monnaies de Métaponte, dont la face nous montre la tête d'Apollon couronnée de laurier. Sur la tige de cet épi on aperçoit un rat, l'animal rongeur, fléau des campagnes, et dont Apollon, surnommé pour cette raison *Smintheus*, était le destructeur[1]. Les laboureurs imploraient de même le secours d'Apollon *Parnopios*[2] contre d'autres ennemis des moissons, contre les sauterelles (πάρνοπες) dont les terribles ravages sont assez fréquents en Grèce.

Les rapports du dieu solaire avec la croissance et le dépérissement de la végétation ont encore leur expression dans la fable d'*Apollon* et d'*Hyacinthe :* fable dorienne, localisée à Amyclæ en Laconie. Fils du roi Amyclas, Hyacinthe est un jeune garçon, d'une merveilleuse beauté, aimé d'Apollon, qui le tua sans le vouloir, en jouant au disque avec lui[3]. Suivant une autre tradition, Hyacinthe était aimé aussi de Borée et de Zéphyre qui, par un sentiment de jalousie envers Apollon, précipitèrent le disque du dieu contre la tête du jeune homme[4]. Du sang d'Hyacinthe sortit la fleur qui porte son nom, sur les pétales de laquelle on croyait lire l'exclamation plaintive αἶ, αἶ, ou la lettre Υ, initiale de Ὑάκινθος. Le sens primitif de cette fable est assez transparent. Le disque du dieu n'est autre chose que le disque solaire. La fleur d'Hyacinthe doit son nom aux pluies printanières[5] qui la font éclore pour être caressée, dans son premier éclat, des rayons encore inoffensifs du soleil. Apollon tuant son jeune ami, c'est l'astre brûlant de l'été qui détruit la fraîche végétation du printemps, dont les fleurs desséchées penchent la tête et meurent sous les ardeurs de la canicule. C'est à cette époque, en effet, qu'on célébrait les *Hyacinthia* en Laconie[6]. Le premier jour de cette fête de la nature était consacré à des

1. De Witte, *Revue numismatique*, 1858, pl. 3.
2. Strab., XIII, p. 613. A Athènes, statue d'Apollon Parnopios attribuée à Phidias (Paus., I, 24, 8).
3. Apollod., I, 3, 3.
4. Lucien, *Dialog. Deor.*, 14; Philostr., *Imag.*, I, 24; Ovid., *Metam.*, X, 184.
5. R. ὑ, idée d'humidité et de pluie. Cf. Dionysos Ὕης; Ὕαγνις, père de Marsyas. Welcker, *Griech. Gött.*, I, 474.
6. Sur cette fête, voir Schœmann, *Griech. Alterth.*, II, p. 457.

démonstrations de tristesse. On pleurait le bel adolescent et sa fleur disparue; on déposait des offrandes funèbres sur son tombeau, qui était au pied de la statue du dieu[1]. Mais, le second jour, retentissaient les accords de la cithare et de la flûte. Des troupes de jeunes garçons et de jeunes filles célébraient par des chœurs joyeux[2] l'apothéose d'Hyacinthe, l'immortalité du jeune héros, exprimant ainsi sans doute la confiance des hommes dans le renouvellement périodique de la brillante végétation momentanément détruite par le dieu de l'été.

Apollon solaire, qui darde ses rayons étincelants, l'archer céleste dont les traits frappent de loin et ne manquent jamais leur but, devait être naturellement conçu comme un dieu fort, invincible et redoutable à ses ennemis. Les géants Aloïdes, l'archer Eurytos qui n'avait pas craint de se mesurer à lui, les enfants de Niobé dont l'orgueil maternel avait osé se comparer à Lèto, tombent percés de ses flèches. Quand il se mêle aux combats de l'*Iliade,* il y apparaît entouré de l'éclat d'une majesté terrible, doué d'une force qui ne connaît point d'obstacles; légèrement et sans efforts, il renverse et détruit tout sur son passage. Son antique simulacre dans le sanctuaire dorien d'Amyclæ était celui d'un dieu guerrier : sa tête était couverte d'un casque; ses mains étaient armées de l'arc et de la lance[3]. A Delphes également, on voyait un Apollon, la lance à la main[4]. Le dieu archer était donc considéré quelquefois comme un dieu des combats, à la puissance irrésistible, comme le dieu Βοηδρόμιος qui couvre ses favoris d'une efficace protection, quand il est invoqué par eux au milieu de la sanglante mêlée.

Par une conséquence naturelle de cette conception, Apollon est en rapport avec l'idée de la mort. Il a souvent le caractère d'un dieu exterminateur dont l'arc est toujours tendu, dont les flèches rapides et pressées atteignent et abattent soudain les mortels, jeunes ou vieux, qui tombent sous ses traits, comme les épis tombent sous la faucille. Dans l'*Iliade,* quand la peste décime le camp des Grecs, c'est Apollon qui frappe de ses traits les bêtes de somme d'abord, les guerriers ensuite, dont les bûchers s'amoncellent et s'accumulent. La mort envoyée par le dieu est, il est vrai, la plus prompte et la plus facile de toutes. Les Grecs la

1. Athen., IV, 17, p. 139; Paus., III, 19, 3.
2. Macrob., *Sat.*, I, 18.
3. Paus., III, 19, 2.
4. Plut., *De Pyth. orac.*, 16.

tenaient pour un bienfait. Hécube, en présence du cadavre d'Hector que la mort n'a pas défiguré et à qui un miracle d'Apollon a conservé toute sa beauté, ne peut s'empêcher, dans sa douleur, de comparer ce noble corps à ceux des mortels « qu'Apollon à l'arc d'argent a atteints et a tués de ses douces flèches[1]. » Les douces flèches d'Apollon ou d'Artémis, telle est la poétique expression qui servait aux Grecs à désigner et à expliquer les morts subites. Ainsi, par un contraste fréquent dans la mythologie grecque, Apollon, dieu de la vie, de la joie et de l'harmonie dans la nature, devenait un dieu de la destruction et de la mort. Il prenait place parmi les divinités fatales; il était le conducteur des Parques (Μοιραγέτης) qui président à la destinée humaine et qui en tranchent le fil; mais, en même temps, il ne revêtait pas le caractère sombre et lugubre des divinités infernales, et sa nature de dieu heureux et lumineux s'exprimait encore par le bienfait de cette mort facile et douce dont il était l'auteur.

D'ailleurs, s'il est le dieu qui tue, il est aussi le dieu qui guérit et qui sauve. Le soleil d'été frappe de mort ceux qui s'exposent imprudemment à ses traits; il fait naître les fièvres; il déchaîne la peste. Mais ce même soleil répare les maux qu'il a causés; c'est lui dont les rayons purifient l'atmosphère; c'est lui qui, en desséchant le sol, dissipe les miasmes putrides qui s'en échappent; c'est lui qui rend la force aux corps exténués par la maladie. Apollon, dieu de la mort, est donc, à un autre point de vue, un dieu de la santé et de la vie. Il a le pouvoir de mettre un terme aux épidémies qui déciment les mortels. C'est à lui surtout qu'on s'adresse dans ces cruelles nécessités. Il est, en effet, le dieu Ἀλεξίκακος dont les Athéniens consacrèrent la statue sur l'Acropole, à la fin de la peste de la guerre du Péloponèse[2]; il est le dieu secourable (Ἐπικούριος) auquel les habitants de Phigalie élevèrent, dans les mêmes circonstances, le temple de Bassæ[3]. Dans l'*Œdipe Roi* de Sophocle, quand la maladie ravage la ville de Thèbes, on entend partout retentir les péans qui invoquent la protection du dieu de Dèlos contre le fléau destructeur. Apollon est donc, par excellence, le médecin céleste qui vient au secours de l'humanité malade. Les attributions médi-

1. *Iliade*, XXIV, 757.
2. Paus., I, 33. Cf. Apollon Ἀκέσιος en Élide (Paus., VI, 24, 6).
3. Paus., VIII, 41, 8. A Lindos, Apollon portait, peut-être dans le même sens, le surnom de Λοίμιος (Macrob., *Sat.*, I, 17).



cales semblent, il est vrai, appartenir plus spécialement à Asclèpios; mais Asclèpios est le fils d'Apollon, qui lui a communiqué son pouvoir et qui a donné aux Asclèpiades la science des remèdes[1]. Si, dans la mythologie homérique, le médecin des dieux n'est pas Phœbos, mais *Pæèon* (Παιήων), ce dernier personnage se confondra de bonne heure avec Apollon, qui en usurpera la puissance en même temps que le nom. On invoquera le dieu par les formules Παιὰν ἄναξ, ὦ 'ναξ Παιάν, et on lui appliquera l'épithète de ἰήϊος, du cri d'invocation ἰὴ Παιάν. L'Apollon qu'on honorait à Dèlos et à Lindos sous le surnom de Οὔλιος, paraît avoir eu une signification analogue. D'après l'étymologie la plus exacte de cette épithète[2], Apollon *Oulios* était un dieu de la santé. Pour le même motif, Apollon était invoqué comme dieu κουροτρόφος par les jeunes gens, qui lui faisaient des offrandes et lui consacraient leur chevelure, la première fois qu'ils la coupaient[3]. Son image se voyait encore dans les gymnases, à côté de celles d'Hercule et d'Hermès; elle y était le modèle céleste de la santé, de la vigueur et de la beauté juvéniles.

Cette conception d'Apollon médecin divin subit, en se développant, une transformation remarquable, et conduisit les Grecs à une grande idée religieuse. L'action bienfaisante du dieu, limitée d'abord au mal physique, ne tarda pas à s'étendre au mal moral. Médecin des corps, il fut conçu en même temps comme le médecin des âmes, qui trouvaient en lui un dieu libérateur pour les délivrer des liens où leurs fautes les avaient enchaînées, un dieu purificateur (καθάρσιος) pour les laver des souillures dont elles s'étaient salies. Tout crime commis entraîne nécessairement un châtiment ou une expiation. Mais, tandis que les sombres puissances qui habitent le sein de la terre, ministres de la vengeance divine, s'acharnent sans relâche à la poursuite du criminel et ne lui pardonnent jamais, Apollon, dieu de clarté et de lumière, dont les purs rayons peuvent dissiper les ténèbres du mal, ne s'irrite pas contre les coupables. Il les reçoit en sa grâce; il a pour eux des moyens de réparation et de salut; il les réconcilie avec les hommes et avec les dieux. Grâce à lui, la souillure du crime, si profonde qu'elle soit, peut être effacée. Le dieu lui-même, d'après sa légende, avait

1. Eurip., *Alc.*, 970.
2. Ionien οὖλος = ὅλος, integer. Cf. la formule de salutation homérique : οὖλέ τε καὶ μέγα χαῖρε (*Odyss.*, XXIV, 401; *Hymn. Apoll. Pyth.*, 288).
3. Hésiode, *Theog.*, 346; *Odyss.*, XIX, 86.

donné l'exemple de ces purifications, après le meurtre du dragon Python. Revenu de la vallée de Tempè, il était, suivant l'expression de Plutarque[1], vraiment φοῖβος, c'est-à-dire vraiment brillant, vraiment pur et sans tache. A son tour, il devait appliquer aux hommes le remède qu'il s'était appliqué à lui-même. Le meurtrier fugitif, repoussé de la cité, exclu de la participation aux rites religieux, poursuivi par les Érinyes, en proie à l'égarement, ne se sentait pas à jamais perdu. S'il s'approchait d'Apollon en pénitent et en suppliant, il était-sûr d'être accueilli par lui. Il savait que le dieu tenait en réserve des purifications pour laver son crime. Arrosé du sang de la victime expiatoire, touché du rameau de laurier sacré qui chassait les impuretés dont il était revêtu, il était désormais placé sous la protection du dieu bon et miséricordieux, dont il devenait le serviteur, jusqu'au jour où l'expiation était suffisante et où il pouvait reprendre sa place dans la vie commune[2]. Apollon était donc vraiment le dieu sauveur (σωτήρ), comme on l'appelait : il était le réparateur des crimes, le rédempteur du mal moral[3]. C'est à ce point de vue sans doute qu'il paraît avoir joué un rôle dans la doctrine des Mystères, et que, sur certains vases peints, on le voit accueillir aux enfers les âmes des initiés[4].

L'idée de purification était inséparable de la religion d'Apollon et s'exprimait dans les principales solennités de son culte. A la fête des *Delphinia,* une troupe de jeunes filles, dans l'attitude et le costume de suppliantes, tenant des rameaux à la main, se rendait en procession au temple du dieu où elles étaient l'objet de rites purificatoires[5]. A la fête des *Thargèlia,* un homme et une femme, choisis sans doute parmi les criminels de l'année, étaient les victimes expiatoires de la cité qui, en les chargeant de toutes les fautes commises et en les sacrifiant à Apollon, croyait se rendre agréable au dieu καθάρσιος, à qui toutes les souillures font horreur. Primitivement, ces criminels étaient amenés sur le bord de la mer, où ils étaient égorgés; leurs corps étaient brûlés; les cendres en étaient dissipées au vent ou jetées dans les flots. Mais, avec l'adou-

1. *De defect. orac.*, 14; 21. *Quæst. Gr.*, 12.
2. Preller, *Griech. Myth.*, I, 222.
3. Cf. le rôle d'Apis, fils d'Apollon, en Argolide, d'après les *Suppliantes* d'Eschyle, v. 262 sqq. Les anciens prophètes du dieu possèdent à la fois la science de la divination, celle de la guérison, celle de la purification.
4. *Bullet. Acad. Inscript.*, janvier-mars 1874; note de M. Robiou sur *Apollon dans la doctrine des Mystères.*
5. Plut., *Thes.*, 18.

cissement des mœurs, il est probable qu'on se contenta de prononcer contre eux une sentence de bannissement, et de les précipiter du rivage dans la mer, où ils étaient recueillis et transportés hors des limites de la contrée[1]. C'est ce qui arrivait à Leucate. Un antique usage religieux voulait que chaque année, au jour de la fête d'Apollon, un homme fût précipité du haut des escarpements des rochers : c'était la victime dont le sacrifice devait détourner loin de la cité les effets de la colère du dieu. Mais l'humanité des habitants de Leucate avait trouvé d'ingénieux moyens pour préserver autant que possible la vie du condamné. Pour amortir sa chute, on l'enveloppait de plumes; on attachait des oiseaux à son corps. Des barques étaient prêtes à le recueillir, s'il vivait, et à le faire aborder à la terre d'exil[2]. L'origine commune de ces cérémonies expiatoires était la conception de Phœbos, dieu de la pure lumière, dieu sans tache par conséquent, dont les individus comme les cités ne peuvent obtenir les faveurs qu'à la condition de se purger de leurs impuretés.

La religion de la lumière paraît également avoir été l'origine d'une des attributions principales et les plus anciennes d'Apollon : celle de la musique. Dans les poèmes homériques, Apollon est déjà le dieu de l'harmonie : il charme par ses accents les loisirs fortunés de la vie de l'Olympe. « Les dieux, dit le poète, ne manquent pas non plus des sons de la cithare gracieuse que tient Apollon, ni des chants des Muses, qui tour à tour font entendre leur belle voix[3]. » Dans l'hymne homérique à Apollon Pythien, qui nous retrace un tableau plus développé de la vie poétique des dieux, les Muses chantent de leur voix magnifique; les Charites, les Heures, Harmonia, Hébé et Aphrodite forment un chœur de danse; Phœbos-Apollon joue de la cithare[4]. » Dès les premiers temps de la civilisation grecque, Apollon apparaît donc comme le chef du chœur des Muses, comme le dieu *Musagète*. La cithare est son attribut; attribut aussi essentiel que son arc et ses flèches. Par quelle association de poétiques idées cet instrument musical se rattachait-il à la personne du dieu solaire? C'est ce qu'il est permis de soupçonner vaguement plutôt que d'expliquer d'une façon précise. Les rayons

1. O. Müller, *Dor.*, I, 329. Schœmann, *Griech. Alterth.*, II, 234; 436.
2. Strab., X, 2, p. 452.
3. *Iliade*, I, 604.
4. v. 10 sqq.

de l'astre du jour, qui, à son apparition, emplit le monde de lumière et d'harmonie, furent-ils comparés par l'imagination primitive aux cordes d'une cithare d'or, dont les accents étaient l'expression du chant de la nature qui salue le soleil à son lever, ou de cet hymne de l'été qui, suivant le péan d'Alcée, célèbre le retour du dieu hyperboréen? Ou bien, la cithare n'était-elle que le symbole de l'harmonie cosmique à laquelle préside le dieu solaire, régulateur des jours et des nuits, des mois, des saisons et des années? De telles interprétations, si séduisantes qu'elles soient, rentrent plutôt dans le domaine de l'hypothèse que dans celui de la science. Bornons-nous à constater le rapport certain de la cithare d'Apollon avec la lumière solaire; rapport dont le poète homérique semble avoir conscience quand il nous montre le dieu, au moment où il joue de son instrument favori, « entouré d'un rayonnant éclat, tandis que ses pieds et sa fine tunique ont des reflets lumineux[1]. »

Les fonctions d'Apollon, dieu musical, étaient donc limitées, à l'origine, au jeu de la cithare, instrument qu'il a inventé[2], ou qu'il a reçu des mains d'Hermès[3]. D'après la Théogonie[4], ce sont les Muses qui, sur la terre, inspirent les aèdes; c'est Apollon qui est le dieu des citharèdes. Apollon *citharède,* tel que le concevaient les Grecs, n'est nulle part plus expressif que sur une monnaie de Delphes (fig. 23), dont le type rappelle sans doute une statue célèbre du dieu. Debout, vêtu d'une longue tunique et d'une ample *stola* dont les plis flottants retombent derrière son corps, Apollon s'avance à grands pas, en faisant retentir les cordes de l'instrument qu'il porte devant lui : sa démarche majestueuse, sa tête haute, le mouvement de son corps renversé, toute son attitude exprime l'état d'inspiration et d'enthousiasme[5].



Fig. 23.
Apollon citharède.

Si Apollon est le dieu de la cithare par excellence, on comprend l'antipathie qui lui était attribuée pour d'autres instruments musi-

1. *Hymn. Apoll. Pyth.* 20... αἴγλη δέ μιν ἀμφιφαείνει, μαρμαρυγαί τε ποδῶν καὶ ἐϋκλώστοιο χιτῶνος.
2. Paus., V, 14, 8. Callim., in *Del.*, 253.
3. *Hymn. hom., Herm.*, v. 496 sqq.
4. v. 94-95.
5. Müller-Wieseler, II, pl. 12, nº 134[a]. Cf. l'Apollon Musagète du Vatican dont il sera question plus loin. Ces deux représentations traduisent pour les yeux les vers de l'hymne homérique (366 sqq.).

caux. C'est ainsi qu'il écorche le Silène Marsyas, dont la flûte avait osé rivaliser avec sa lyre[1] : fable qui avait pour intention de faire ressortir l'infériorité de la musique d'origine phrygienne à l'égard de la musique dorienne et hellénique. Mais la flûte, longtemps dédaignée d'Apollon et des Grecs, finit par obtenir droit de cité à Delphes, quand Saccadas d'Argos eut composé pour cet instrument un *nome* et un chant lyrique qui remportèrent le prix aux jeux pythiques. A partir de ce moment, Apollon se réconcilia, dit-on, avec la flûte et avec les artistes qui en jouaient[2]. Désormais, il ne fut plus uniquement le dieu des citharèdes ; il présida encore à tous les genres musicaux qui concouraient à la magnificence et à l'éclat de ses fêtes, et fut considéré comme l'inspirateur de la poésie qui en était inséparable. Délos et Delphes, centres principaux du culte d'Apollon, devinrent ainsi de véritables écoles d'art lyrique où les musiciens les plus distingués et les plus grands poètes venaient se disputer les prix institués par la munificence des cités helléniques. Les attributions musicales du dieu acquirent avec le temps un sens plus général, une plus haute portée qu'à l'époque homérique. L'art tout entier des Muses, dont Apollon resta le chef de chœur, releva de sa puissance et fut considéré comme une émanation de la source divine et inépuisable d'inspiration qu'il portait en lui.

Cette inspiration apollinaire se manifestait par des effets plus merveilleux encore dans l'enthousiasme prophétique qui, aux yeux des Grecs, n'était qu'une variété de l'enthousiasme poétique. Poètes et prophètes leur paraissaient également soumis à l'action toute-puissante du dieu qui, se communiquant à certaines âmes privilégiées, descendait en elles pour troubler et égarer leur froide raison, mais pour les douer de facultés supérieures et pour en faire les organes de sa raison et de sa parole. Aux unes il versait des torrents d'harmonie et dictait des chants surhumains ; il choisissait la bouche des autres pour annoncer aux mortels les secrets que leur dérobait l'impénétrable avenir. La puissance prophétique de Phœbos s'explique d'ailleurs par le sens primitif de sa religion. Le dieu qui éclaire le monde est le grand témoin à qui rien n'échappe. Comme il voit tout, il connaît tout. Comme la lumière est son essence, ses

1. De même, il tue Linos, fils de la Muse Ourania, qui l'avait défié au chant (Paus., IX, 29, 6).
2. Paus., II, 22, 8-9; VI, 14, 4; X, 7, 3.

triomphants rayons percent et dissipent toute obscurité. Il éclaire donc, quand il lui plaît, l'intelligence humaine toujours troublée; il est le grand révélateur qui lui rend toutes choses visibles et présentes. Apollon, il est vrai, semble tenir ce pouvoir de Jupiter. Dans l'hymne homérique, Phœbos annonce aux hommes « la volonté infaillible de son père [1] ». Chez Eschyle, Loxias est appelé le prophète de Zeus, et ses oracles sont les oracles de Zeus lui-même [2]. Mais, si les Grecs n'avaient pas oublié que leur dieu suprême était la source de la vie supérieure de l'âme et le principe de toute science, ils s'étaient habitués cependant à rattacher surtout à la personne d'Apollon le don prophétique.

L'art de la divination [3], dans son sens le plus général et sous ses formes les plus diverses, dépendait de Phœbos. Les familles de devins faisaient remonter leur origine jusqu'au dieu, qui passait pour avoir été le père de la race prophétique des Iamides d'Élide et pour avoir communiqué sa science à Mélampos [4]. L'interprétation des prodiges et des différents signes tirés du vol des oiseaux et des entrailles des victimes, bien qu'aux yeux des Grecs ce fût un art humain, composé d'observation et de réflexion, et qui n'impliquait pas nécessairement une inspiration divine, était cependant en rapport intime avec Apollon. Le corbeau, oiseau prophétique qui avait joué un grand rôle dans l'art primitif de l'*oionistique,* était resté, suivant l'expression d'Ælien [5], le compagnon de Phœbos : on le voit à côté de lui sur certaines monnaies, et il est quelquefois posé sur le trépied fatidique. Dans la légende d'Aristéas de Proconnèse, Apollon prend lui-même la forme d'un corbeau [6], et c'est cet oiseau qui guide en Libye Battos et la colonie grecque qui doit fonder Cyrène [7].

Mais, si la *mantique,* pour employer le terme général qui désignait en Grèce les différents modes de divination, ne pouvait jamais se séparer de Phœbos et relevait de lui tout entière, l'action pro-

1. *Hymn., Apoll. Del.*, 132. Cf. *Hymn., Herm.*, 540.
2. Æsch., *Eumen.*, 19; 705.
3. Voir le grand et remarquable ouvrage de M. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité,* 4 vol. Paris, Leroux, 1879-1882.
4. Apollod., I, 9, 11.
5. *Hist. anim.*, I, 28.
6. Hérod., IV, 15; Plut., *De Is. et Osir.*, p. 379. Cf. *Coronis* (la corneille), aimée d'Apollon, mère d'Asclépios.
7. Callim., *in Apoll.*, 66.

phétique du dieu revêtait cependant une forme particulière. S'exerçant sans intermédiaire sur les âmes qu'il avait choisies, elle avait ce caractère d'être une révélation soudaine de la divinité à l'intelligence humaine, douée tout à coup d'une intuition merveilleuse, qui supprimait pour elle les distances et qui lui faisait voir l'avenir comme s'il était le présent. Dès la plus haute antiquité grecque, les femmes surtout, plus sujettes que l'homme aux affections nerveuses et aux troubles extatiques, passaient pour avoir été en proie à cette action d'Apollon qui, en agitant leur corps et en bouleversant leurs organes, illuminait leur esprit de lueurs divines. La prophétique Cassandre dont les oracles, toujours véridiques, ne sont jamais écoutés, est le plus ancien et le plus remarquable exemple de cette possession fatale du dieu, cause de cruelles souffrances et de perpétuelles visions. Ces premières femmes inspirées d'Apollon portaient le nom général de *Sibylles*. A Troie, à Érythrée, à Claros, à Délos et à Delphes, s'était conservée la tradition de la Sibylle Hérophile, fille d'une nymphe de l'Ida, première prêtresse du dieu[1]. Les Sibylles personnifiaient en Grèce, et à Cumes en Italie, les plus anciennes prophétesses d'Apollon. Aussi semblent-elles originaires d'Asie Mineure, où le dieu eut de très bonne heure de nombreux oracles. On venait le consulter à Thymbrée, à Grynée[2], à Claros, à Patara en Lycie, et dans le magnifique sanctuaire de Didymes près de Milet[3]. Dans la Grèce propre, ces oracles se sont établis d'abord en Béotie. Ce pays, grâce à la nature de son sol où jaillissent des sources nombreuses et où sont creusées de profondes cavernes, avait été, comme Otfried Müller l'a remarqué[4], le théâtre principal de l'antique divination, qui demandait aux exhalaisons de la terre et aux vertus des eaux le don de prophétie. Le dieu prophète y eut donc plusieurs sanctuaires. On visitait en Béotie l'oracle d'Apollon Ptôos près d'Acræphion, celui de Tégyre près d'Orchomène, celui d'Apollon Isménien, à Thèbes,

1. Paus., X, 12.

2. Strab., XIII, p. 622; Paus., I, 21, 9. Sur les monnaies de Myrina, ville voisine du sanctuaire de Grynée, on voit l'omphalos et la branche de laurier.

3. Sur ce sanctuaire, voir Hérod., VI, 19; Strab., XIV, p. 634; Paus., VII, 2, 4. Cf. Newton, *Discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidæ*, II, 2, et l'ouvrage, actuellement en cours de publication, de MM. O. Rayet et Thomas, *Milet et le golfe Latmique*.

4. *Orchomenos und die Minyer*, p. 59 (2e édit.).

dont l'antiquité était attestée par les nombreuses offrandes et par les trépieds d'or qui y étaient consacrés[1].

Mais la renommée des oracles béotiens fut bientôt éclipsée par celle de l'oracle de Delphes[2], qui eut en tout temps une si grande influence sur la vie politique et sur les destinées de la Grèce. Suivant les traditions delphiques, cet oracle n'avait pas été toujours occupé par Apollon. Avant d'appartenir au dieu de la lumière, il avait été fondé par Gæa, à laquelle avaient succédé Thémis et Phœbé[3]. L'oracle de Delphes était donc essentiellement un oracle de la terre (μαντεῖον χθόνιον), et le mode de divination de la Pythie rappela toujours cette origine. « L'endroit où se donnent les réponses de la Pythie, dit Strabon[4], est un antre profond, peu large à son ouverture, et d'où s'exhale une vapeur qui produit l'enthousiasme. Sur l'ouverture de l'antre est un trépied fort élevé; la prophétesse s'y assied, et bientôt pénétrée par la vapeur, elle prononce ses prédictions. » L'historien Justin nous dit encore qu'il existait à Delphes « un trou profond dans la terre, d'où s'échappait avec une certaine violence un air froid qui agissait sur l'esprit de la sibylle et lui communiquait le don prophétique[5]. » — A Delphes, comme dans plusieurs autres endroits de la Grèce, la divination d'Apollon avait donc eu pour origine l'existence d'un dégagement naturel de gaz qui, en agissant sur le cerveau[6], y déterminait un délire passager. Le *trépied,* siége de la Pythie à Delphes, et attribut nécessaire du dieu prophète, se rapportait à la même idée[7]. Le trépied, dont la forme artistique et la riche ornementation firent un objet de prix qui était souvent consacré au dieu, n'avait été d'abord autre chose qu'un ustensile de ménage : c'était le support de la chaudière placée au-dessus du feu. Mais la chaudière, où l'eau bouillonne et se vaporise, ne rappelait-elle pas ces vapeurs de la terre qui causaient le délire inspiré? Plus tard, pour expliquer l'action

1. Herod., I, 52; V, 59; VIII, 134. Pind., *Pyth.*, XI. 4. Plut., *Sol.*, 4. Paus., IX, 10.

2. L'histoire de cet oracle est traitée très complètement dans l'ouvrage cité plus haut de M. Bouché-Leclercq, t. III, p. 39-208.

3. Æsch., *Eumen.*, v. 1 sqq. Paus., X, 5, 3.

4. IX, p. 419. Cf. Diod., XVI, 26; Cic., *de Divinat.*, I, 36, 79.

5. *Hist.*, XXIV, 6.

6. Maury, *Relig. de la Grèce*, II, p. 480.

7. Voir Wieseler, *Ueber den Delphischen Dreifuss* (Mémoires de la Société des Sciences de Göttingue, tome XV).

d'Apollon sur la Pythie, on imagina que ces vapeurs, dont le dégagement paraît d'ailleurs s'être affaibli avec le temps[1], étaient le souffle même du dieu. Un trépied delphique, transporté par Constantin dans l'hippodrome de Byzance, renfermait une statue d'Apollon placée sous le siége de la prophétesse[2] : c'était donc Phœbos lui-même qui parlait par l'organe de la Pythie. Ainsi, à Delphes, les exhalaisons terrestres et l'inspiration particulière du dieu concouraient à produire le délire prophétique. La Pythie, en proie à ce délire, prononçait tantôt des discours suivis, tantôt, et le plus souvent, des paroles incohérentes, entrecoupées d'exclamations, pleines d'obscurités et qui avaient besoin d'être interprétées. Pendant longtemps les oracles s'exprimèrent en vers. Ils étaient rédigés, sous la forme métrique, par des prêtres réunis en collége et par les membres du conseil sacré de Delphes[3] qui, tenus au courant de tout ce qui se passait en Grèce et à l'étranger, savaient donner aux paroles de la Pythie une signification raisonnable et utile, et qui, en plus d'une occasion, rendirent aux hommes politiques de la Grèce de précieux services. Quelquefois cependant, et dans les circonstances embarrassantes, les réponses de l'oracle affectaient une forme obscure et ambiguë qui fit donner au dieu le surnom de *Loxias*.

Le dieu prophète est, par là même, le dieu fondateur des colonies, qui avaient souvent pour origine les prescriptions d'un oracle. En ce sens, il était honoré à Mégare sous le surnom d'ἀρχηγέτας, à Égine, sous ceux d'οἰκίστης et de δωματίτης[4]. « Phœbos, dit Callimaque, se plaît à la construction des villes, et c'est lui-même qui en établit les fondements[5]. » Il en résulte que, chez les Doriens surtout, dont il était le dieu principal, les lois qui président à la constitution des cités étaient placées sous son autorité, ou étaient même considérées comme ayant été dictées par lui[6].

Le dieu fondateur et législateur des cités se trouvait nécessaire-

1. Cic., *De Divin.*, I, 19, 36, 50.
2. Zozim., II, 31.
3. Voir O. Müller, *Dor.*, II, p. 211.
4. Paus., I, 42, 1 ; Schol. *Pind. Pyth.*, VIII, 88 ; *Nem.*, V, 81.
5. *Hymn. Apoll.*, v. 54 sqq.
6. Ce dieu législateur, Θέσμιος, éol. Θέρμιος, avait un autel à Olympie (Paus., V, 15, 4) Les Spartiates prétendaient que la législation de Lycurgue était une révélation du dieu Pythien (Xenoph., *Resp. Laced.*, VIII, 5). Mais, d'après Hérodote, I, 65, les rapports de Lycurgue avec l'oracle de Delphes sont fabuleux. Lycurgue est lui-même un personnage légendaire.

ment en rapport, chez la race ionienne, avec les expéditions et les entreprises maritimes. Protecteur des colonies dont il guide les essaims à travers les mers, Apollon était d'ailleurs, sous le surnom de *Delphinien*, un dieu de la navigation. D'après le récit de l'hymne homérique, son culte semble être originaire de Crète, d'où il aurait été apporté à Crissa et à Delphes. Phœbos, vainqueur du dragon, se demandait, dit le poète, quels seraient ses ministres dans le nouveau sanctuaire de Pytho, quand il aperçut un vaisseau qui portait des Crétois de Gnossos, naviguant pour leur commerce. « Le dieu court à leur rencontre, plongé dans la mer, et, sous la forme d'un dauphin, s'élance sur le navire, où il s'étend, objet de saisissement pour les matelots. » Dès lors, le vaisseau n'obéit plus aux rames ni aux ordres du pilote. Son divin conducteur, disposant de la brise à son gré, lui fait contourner le Péloponèse, le pousse dans le golfe de Corinthe et jusqu'au port de Crissa où il aborde. Là, le dieu de la lumière se révèle par des prodiges : « Semblable à un ardent météore qu'on aperçoit au milieu du jour, il fait jaillir des milliers d'étincelles dont l'éclat monte jusqu'au ciel; il pénètre dans le sanctuaire... il y allume une flamme qui annonce les traits du dieu, et qui illumine Crissa tout entière. » Reprenant ensuite la forme humaine, il déclare aux Crétois qu'ils ne reverront plus leur patrie, qu'ils sont destinés à être les serviteurs d'Apollon, à garder son temple, à interpréter ses oracles. Et il ajoute : « Puisque vous m'avez vu tout d'abord sur la sombre mer prendre la forme d'un dauphin pour m'élancer sur votre navire, invoquez-moi sous le nom de *Delphinien*, et l'autel *delphien* sera célèbre pour toujours[1]. »

Ce rapport indiqué par le poète entre le nom de Delphes et le surnom d'Apollon a été considéré comme exact par Schœmann[2], qui rapproche également l'épithète du dieu du mot Δελφύνη qui désigne quelquefois le dragon pythien. Mais il est à remarquer que ce dernier mot, qu'on rencontre pour la première fois chez les poëtes alexandrins, ne remonte pas à une haute antiquité. Il est donc plus vraisemblable que le surnom de Delphinien appliqué à Apollon rappelle simplement le *dauphin*, dont il est facile de comprendre la relation avec le dieu de la lumière. C'est, en effet, quand le ciel est serein, la mer calme et illuminée des rayons du soleil

1. Hymn. hom., *Apoll. Pyth.*, 210-324, éd. Baumeister.
2. *Griech. Alterth.*, II, 454 (3e édit.).

que, dans la Méditerranée, on voit le dauphin, ami du navigateur auquel il promet le beau temps, venir s'ébattre à la surface des flots. Nous savons en outre que la fête des *Delphinia* se célébrait le 6 de Munychion (fin de mars), au moment où la mer, naguère troublée par les tempêtes de l'équinoxe, sourit de nouveau à l'homme, se prête à ses entreprises et à ses voyages. Apollon Delphinien, dont le dauphin est le symbole, est donc le dieu solaire qui perce les ténèbres des tempêtes, qui dissipe les nuées amoncelées sur la mer dont il calme et endort les fureurs. Un vase peint le représente armé de la cithare et de l'arc, assis sur un trépied ailé qui glisse doucement au sommet des vagues, et accompagné, dans sa course facile, par

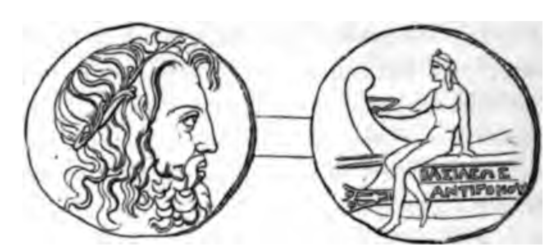


Fig. 21. — Apollon Delphinien.

une troupe de dauphins qui lui font cortège[1]. Dieu protecteur de la navigation, quelquefois assis à la proue d'un navire dont il dirige la marche[2] (fig. 24), il était nécessairement honoré dans les îles, sur les hauts promontoires redoutés des marins, comme à Actium et à Leucate, sur presque toutes les côtes de la Méditerranée peuplées par les colonies ioniennes, depuis Milet jusqu'à Marseille[3]. Les Athéniens faisaient remonter son culte à l'expédition de Thésée contre la Crète, c'est-à-dire à l'époque où Athènes avait été délivrée de la domination étrangère et était devenue une puissance maritime. Il ne faut pas s'étonner que ce dieu marin et colonisateur fût considéré par les Ioniens comme le dieu πατρῷος auteur de leur race, comme le père d'Ion, et qu'à ce titre il eût sa place, sur l'Acropole, à côté des divinités protectrices d'Athènes[4].

Apollon, dont on trouve le culte très anciennement répandu en Crète, sur les côtes d'Asie Mineure et dans la Grèce du Nord, sans qu'il soit possible d'en indiquer exactement le point de départ et

1. *Élite céram.*, II, pl. 6.
2. Revers d'une monnaie d'Antigone. Müller-Wieseler, pl. 52, n° 231.
3. Strab., IV, p. 179.
4. Plat., *Euthyd.*, p. 302, d. Demosth., *adv. Eubul.*, 54, 67.

d'en déterminer la marche, paraît avoir été, surtout dans la Grèce propre, le dieu national des Doriens. Sans prétendre, avec Otfried Müller, que la Thessalie fut le berceau primitif de la religion apollinaire, on peut affirmer cependant avec lui que cette religion a suivi le mouvement des migrations doriennes et a été portée par elles en Phocide d'abord, et plus tard, lors du retour des Héraclides, dans le Péloponèse. La théorie sacrée qui, tous les neuf ans, se rendait de Delphes en Thessalie pour y cueillir le laurier de Tempé, rappelait cette origine du culte du dieu; et la route que suivait la procession pour revenir à Delphes était une voie sacrée, la même, disait-on, qui avait été jadis foulée par les premiers émigrants[1]. Les Doriens, qui avaient emporté leurs religions avec eux, s'étaient habitués à considérer Apollon comme le dieu conducteur (Ἁγήτωρ), qui les avait guidés dans leur marche vers le sud et qui avait présidé à leurs divers établissements. C'est ce que rappelait, dans la fête d'Apollon Carnéios à Sparte, le nom d' ἁγητής donné au prêtre du dieu, et celui d' ἀγητόρια par où l'on désignait le principal jour de cette fête. Ce surnom même de *Carnéios*, sous lequel Apollon était honoré par tous les Doriens[2], faisait allusion à la même idée : il rappelle le nom du bélier[3]. De même que le bélier est le conducteur du troupeau, Apollon Carnéios avait été le chef des expéditions de la race dorienne. Au témoignage de Pausanias[4], les habitants de la Laconie, avant l'invasion des Héraclides, honoraient un dieu *Carnéios*, dieu domestique des tribus pastorales qui peuplaient alors le Péloponèse, protecteur de leurs foyers et de leurs troupeaux. Ce dieu primitif s'était probablement confondu avec le dieu nouveau des envahisseurs, avec Apollon qui avait usurpé ses attributions. Apollon Carnéios, honoré à Sparte d'abord, plus tard à Théra et à Cyrène[5], n'aurait été ainsi qu'une variété d'Apollon Nomios.

Apollon *Nomios* est le dieu pasteur qui habite les pâturages et qui veille sur les troupeaux[6]. Cette attribution nouvelle de sa divi-

1. Plut. *Quæst. Gr.*, 12. Ælien, *Hist. var.*, III, 1. O. Müller, *Dor.*, I, p. 202.

2. Paus., III, 13, 3.

3. Du mot κάρνος (= ἀρνειος). Cf. Hesych., κάρ, κάρνος. Welcker, *Griech. Götterlehre*, I, 471.

4. III, 13, 3.

5. Callim., *Hymn. Apoll.*, 72 sqq.

6. Apollon pasteur, outre l'épithète générale de νόμιος, avait divers surnoms locaux. A Camiros, ἐπιμήλιος; à Naxos, ποίμνιος, ἀρνοκόμης; à Lesbos, ...καῖος (Macrob., *Sat.*, I, 17, 43. Schol. Aristoph., *Nub.*, 144); à Mitylène, ...αλόεις (Thucyd., III, 3); γαλάξιος en Béotie (Plut. *de Pyth. orac.*, 16), etc.

nité paraît remonter aux origines mêmes de sa religion, car elle est attestée par les plus anciennes légendes. Dans l'hymne homérique à Hermès, le jeune dieu, encore enveloppé de ses langes, dérobe pendant la nuit les génisses d'Apollon et ne les lui rend qu'au lever de l'aurore. Le troupeau du dieu solaire se rapproche nécessairement du troupeau d'Hélios dont parle le poète de l'Odyssée, et il rappelle cette image familière par laquelle la mythologie aryenne compare les nuages qui accompagnent le soleil dans sa marche à une troupe de blanches génisses qui, sous la conduite de leur berger divin, s'avancent le matin dans les pâturages célestes. De même, d'après d'autres légendes que nous avons eu déjà l'occasion de citer, Apollon garde les troupeaux de Laomédon dans les ravins boisés de l'Ida, ou il fait paître, dans les vastes plaines de la Thessalie, les cavales et les brebis d'Admète. Les traditions populaires de ce pays le représentaient à la fois comme un dieu pasteur et comme un dieu musicien. Tandis qu'il veille sur ses troupeaux, il enfle le chalumeau pastoral, ou il fait résonner les cordes de la cithare. Aux accents de cette musique divine, les bêtes fauves sortent en foule de leurs retraites, les daims et les biches, animaux aimés du dieu, viennent danser au son de sa lyre[1]. Apollon se trouve ainsi en rapport avec la nature agreste et avec les puissances divines qui en habitent les solitudes. Il est quelquefois le chef et le conducteur des Nymphes[2]. De là les légendes qui racontaient ses amours pour quelques-unes de ces belles vierges des forêts et des montagnes : pour Daphné, pour Coronis, mère d'Asclèpios, pour Cyrène, mère d'Aristée, dieu pastoral comme lui. De là aussi son caractère de dieu chasseur (ἀγρευτής, ἀγραῖος) qui, pour protéger les animaux domestiques confiés à ses soins, poursuit les bêtes sauvages qu'il frappe et qu'il perce de ses flèches.

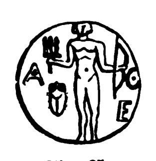
Une rapide revue des principales représentations artistiques d'Apollon nous permettra de préciser quelques-uns des traits de la figure du dieu, et de déterminer, malgré les caractères divers qu'elle a successivement revêtus, la forme dominante sous laquelle elle s'offrait à l'imagination des Grecs.

« Le dieu, dit l'auteur de l'hymne homérique, était semblable à un homme plein de sève et de vigueur, dans l'éclat de la première

1. Eurip., *Alc.*, 569 sqq.

2. Voir l'inscription de Thasos : Νύμφῃσιν κἀπόλλωνι νυμφαγέτῃ, etc., publiée d'abord par M. Miller, *Revue arch.*, 1865. II, pl. 24-25. Cf. Michaelis, *Denkm. und Forsch. von Gerhard*, janvier 1867. (*Archäol. Zeitung*, t. XXV).

jeunesse : une chevelure flottante se déroulait sur ses larges épaules[1]. » La personne d'Apollon était donc le type de la beauté juvénile dans sa fleur, beauté douée du charme et de la grâce, mais d'une grâce sans mollesse, mêlée au contraire d'énergie et de force. C'est ce dernier caractère que fit surtout ressortir l'art archaïque, dans sa rudesse. Sans parler de ces idoles de bois qui exprimaient à peine la forme humaine[2], et du célèbre Apollon d'Amyclæ, simple gaine d'airain à laquelle on avait adapté une tête surmontée d'un casque, des pieds, des mains dont l'une tenait l'arc, l'autre la lance[3], quelques-uns des monuments les plus anciens qui nous ont conservé l'image du dieu, en particulier plusieurs bronzes archaïques de la collection du Louvre[4], et la figure de marbre, provenant de Ténée, qui est aujourd'hui à la Glyptothèque de Munich[5], peuvent nous renseigner sur le type d'Apollon dans cette première période de l'art hellénique. Le dieu y est représenté debout et entièrement nu ; les formes de son corps ne sont pas celles d'un adolescent, mais d'un homme qui arrive à son complet développement. Les membres sont forts, la poitrine et les épaules larges, le visage rond et court, la physionomie grave et sévère. Les cheveux longs du dieu ἀκερσεκόμης tombent de chaque côté sur la poitrine, ou flottent sur le dos. Les bras tantôt pendent le long du corps, tantôt sont tendus en avant pour tenir des attributs caractéristiques. Telle était sans doute la figure d'Apollon dans le groupe de marbre que les artistes crétois, Dipœnos et Skyllis, composèrent au commencement du sixième siècle, vers la 50me olympiade, pour la ville de Sicyone[6]; tel encore l'Apollon de Délos, œuvre de Tektaios et d'Angélion[7], qui tenait l'arc d'une main, dans l'autre les Charites, chacune avec un instrument de musique, et dont une monnaie d'Athènes paraît nous offrir la reproduction (fig. 25). Une des images les plus remarquables qui appartiennent à cette première période, est l'Apollon Philèsios qu'on voyait dans


Fig 25.
Apollon Délien.

1. *Hymn. Apoll. Pyth.*, 271.
2. Paus., III, 25, 3 ; IV, 34, 7.
3. Paus., III, 19, 2.
4. De Longpérier, *Notice des bronzes*, n° 55 et suiv.
5. Overbeck, *Griech. Plastik*, I, 95.
6. Plin., *Hist. nat.*, XXXVI, 4.
7. Pausan., II, 32, 5; IX, 35, 3. Plut., *De Musica*, 14.

le Didymæon près de Milet, et qui portait un faon sur sa main étendue : il était l'œuvre de Canachos de Sicyone. Plusieurs monnaies de la ville de Milet, rapprochées d'une statue de bronze du Musée Britannique (fig. 26), permettent de reconstituer, avec une certaine vraisemblance, l'œuvre de Canachos[1]. Elle nous offre les caractères d'archaïsme signalés plus haut, mais avec une tendance marquée vers des formes plus souples et plus libres, telles que surent les exprimer les successeurs de Canachos, Calamis, Onatas d'Égine, Myron surtout, dont les représentations d'Apollon formèrent sans doute la transition entre les œuvres des anciennes écoles et celle de Phidias dont on voyait, sur l'Acropole, une statue de bronze du dieu Parnopios[2].

Le type d'Apollon fut définitivement fixé par la nouvelle école attique[3], dont les maîtres, tels que Scopas, auteur d'un Apollon Citharède, et Praxitèle, auteur du célèbre Apollon Sauroctone, se plurent à représenter le dieu avec les différents caractères et dans les différentes fonctions que lui attribuait sa légende. Apollon est désormais conçu comme un adolescent, qui n'est pas encore arrivé à son complet développement, qui n'a rien de la maturité virile, mais dont les formes délicates sont déjà empreintes de vigueur et de force. Sa figure, d'un ovale allongé, que rehaussent quelquefois les cheveux noués au sommet de la tête, fine et ferme tout à la fois, a une singulière expression de sérénité, un grand air de noblesse, une fierté tempérée de douceur. Les formes du corps libres et dégagées, la taille svelte, les membres longs, les muscles finement traités, tout indique la vivacité alerte, la rapidité et la puissance des mouvements du dieu. C'est bien, suivant les expressions de Maxime de Tyr[4], « l'adolescent dont le corps nu sort de la chlamyde, c'est l'archer divin qui s'avance à grands pas, qui semble courir. » Ce type général était, il est vrai, susceptible de bien des nuances : comme le remarque Otfried Müller, il inclinait tantôt vers la souplesse gymnastique d'Hermès, tantôt vers la molle plénitude de Dionysos. Quelquefois même la délicatesse en était poussée jusqu'à des formes féminines qui le rendaient difficile à reconnaître.

1. Müller-Wieseler, I, pl. 4, n° 19-23. Cf. Beulé, *l'Art grec avant Périclès*, p. 422 et suiv.
2. Paus., I, 24, 8.
3. Nous suivons ici O. Müller, *Handbuch d. Arch. d. Kunst*, § 360 sqq.
4. *Dissert.*, XIV, p. 261.



Fig. 26. Apollon Philèsios.

Les représentations d'Apollon qui nous sont parvenues peuvent se ranger en trois classes, qui correspondent aux trois variétés principales de son attitude et de sa physionomie. L'idée des combats soutenus et des triomphes remportés par le dieu s'exprime surtout dans les statues qui portent la désignation d'Apollon *Kalli-*



Fig. 27. — Apollon du Belvédère.

nikos. Elles nous montrent le dieu debout, marchant à pas rapides, la chlamyde rejetée en arrière, la tête haute, la figure animée, où éclate à la fois la colère non encore apaisée de la lutte, et le noble orgueil de la victoire. Tel est le célèbre Apollon du Belvédère (fig. 27), objet de tant d'enthousiasme à son apparition, trop célé-

bré peut-être par Winckelmann, œuvre remarquable pourtant, bien qu'elle n'appartienne pas à la plus belle époque de l'art grec et ne paraisse pas remonter au delà de Lysippe. Un autre groupe de statues représente Apollon dans l'état de calme et de satisfaction qui suit la lutte. Il est ordinairement adossé ou accoudé contre un tronc d'arbre ; son carquois devenu inutile pend à ses côtés ; son bras droit repose négligemment au-dessus de sa tête ; toute son attitude est celle d'un gracieux abandon (fig. 28). Quelquefois sa main gauche tient la cithare, symbole de ses sentiments pacifiques et de l'enjouement qui anime son âme heureuse. Enfin, une troisième série comprend les monuments qui représentent le dieu de l'harmonie dans l'exercice de ses fonctions musicales. Apollon jouant de la cithare, dieu citharède, est quelquefois nu ; mais il est le plus souvent vêtu d'une longue tunique, d'une *stola* aux plis vastes et flottants. Tel nous apparaît l'Apollon Musagète du Vatican, imitation probable d'une œuvre célèbre de Scopas. Le dieu, couronné de laurier, chante en s'accompagnant de la cithare, la tête haute, les yeux levés au ciel, le corps animé par un léger mouvement de danse, avec tous les signes, discrètement mais clairement exprimés, de l'inspiration qui descend en lui et de l'enthousiasme dont il est possédé (fig. 29). C'est le dieu des aèdes, le dieu des musiciens et des poètes, la source divine de toutes les harmonies humaines.


Fig. 28. — Apollon au repos.



Fig. 29. — Apollon Musagète.



CHAPITRE VI

ARTÉMIS

Le nom d'Artémis appartient, dans l'antiquité grecque, à plusieurs divinités d'origine et de caractères divers. La déesse de Tauride à laquelle on offrait des victimes humaines, la Dictynna des Crétois, l'Anaïtis des Mèdes et des Perses[1], la grande déesse des Éphésiens, étaient considérées comme des variétés de l'Artémis dorienne, dont elles possédaient, en effet, quelques-unes des attributions. Mais ces divinités, qui se confondaient dans l'esprit des Grecs, doivent être soigneusement distinguées par l'analyse mythologique. Il nous importe avant tout de définir la nature et les caractères de la déesse qui était adorée, dans la Grèce propre, sous le nom d'Artémis.

Fille de Zeus et de Lèto, sœur d'Apollon, née en même temps que lui dans l'île de Dèlos, Artémis participe à la nature de son frère dont elle n'est, à certains égards, que la forme féminine. Comme lui, elle est en relation avec la lumière céleste. Les textes les plus anciens la désignent comme la déesse « au fuseau d'or, au trône d'or, aux rênes d'or[2] ». Elle porte un flambeau allumé, dit Callimaque, aux feux inextinguibles d'où jaillit la foudre de Zeus son père[3]. De même qu'Apollon est Phœbos (le brillant), Artémis est *Phœbé* (la brillante). Or, si Apollon a été, à l'origine, un dieu solaire, Artémis, sa sœur, sera avant tout une déesse lunaire. C'est ce que semblent démontrer ses principales attributions. Comme son frère, elle est armée d'un carquois et d'un arc; elle est la déesse ἰοχέαιρα, qui se plaît à lancer ses flèches : image des rayons

1. Anaïtis était identifiée à Artémis en Phrygie, comme on le voit par une inscription de Koloé : Ἀρτέμιδι Ἀνάειτι (*Bullet. de Corresp. hellénique*, t. IV (1880), p. 128.

2. *Iliade*, VI, 208 ; IX, 520 ; XX, 70 ; *Odyss.*, IV, 122.

3. *Hymn. in Dian.*, v. 145.

de la lune, comparés par l'imagination grecque à des traits rapides et acérés.

Déesse de la pure lumière, elle est une chaste vierge, qui n'a jamais connu ni les joies de l'hymen, ni les souillures de l'amour. La chasteté est le caractère essentiel d'Artémis, qui en impose les lois rigoureuses aux prêtresses vouées à son culte. On consacrait à la déesse, des prairies où les pâtres ne faisaient jamais paître leurs troupeaux, qui n'étaient jamais entamées par la faux[1], et dont les fleurs printanières étaient l'emblème de la pureté des âmes virginales. Les jeunes filles et les jeunes garçons qui savaient garder leur innocence, étaient aimés d'Artémis et placés sous sa puissante protection. Cette pureté morale de la religion d'Artémis s'exprime surtout dans le beau mythe d'Hippolyte, tel que nous le trouvons développé chez Euripide. Le fils de l'Amazone Antiope est un jeune homme chaste, qu'aucune beauté mortelle ne peut toucher, insensible à tout autre sentiment qu'à celui d'un respectueux amour pour la divinité qui le protège. Il vit avec elle, d'une vie sauvage, au sein des montagnes et des forêts : au retour de la chasse, il se prosterne devant son image et lui offre une couronne tressée avec les fleurs de la prairie sacrée. Sourd aux séductions et aux prières de Phèdre, il meurt victime de sa chasteté ; mais, en mourant, il reçoit les consolations de la déesse, qui adoucit l'amertume de ses derniers moments en lui annonçant les honneurs qui doivent perpétuer le souvenir de sa vertu. La vie sévère d'Hippolyte, son innocence, sa noble pudeur, auront leur récompense. Il recevra à Trézène les honneurs divins, et pendant de longs siècles « les jeunes vierges, avant leurs noces, couperont leur chevelure en son honneur, lui offriront le tribut de leurs larmes, et l'auront pour éternel sujet de leurs plaintives chansons[2]. » Ainsi, longtemps avant le christianisme, une vertu qui semble étrangère aux religions anciennes, la chasteté, était non seulement honorée, mais exaltée dans le culte d'Artémis.

La plus pure des vierges, elle en est, en même temps, la plus belle[3]. Elle est le modèle céleste auquel le poète homérique compare les femmes les plus remarquables par leur beauté, telles qu'Hélène et

1. Eurip., *Hippol.*, 73 ; *Iphig. Aul.*, 1464, 1544.

2. *Hippol.*, 1425 sqq.

3. *Ibid.*, 64 : Καλλίστα πολὺ παρθένων. D'après Pausanias (VIII, 35, 8), Pamphos donna le premier à Artémis le surnom de Καλλίστη.

Pénélope[1]. Les graves impressions, les sentiments d'étonnement et d'admiration qui s'étaient éveillés chez les premiers observateurs, au spectacle de la lune contemplée dans le calme et le recueillement de la nuit, s'expriment dans ce type d'une vierge divine à la noble et sévère beauté, à la haute taille, à la fière démarche, qui dépasse de la tête les Nymphes ses compagnes[2], qui les éclipse toutes, de même que l'astre principal de la nuit éclipse de son rayonnant éclat les astres secondaires qui lui font cortège. Mais les Grecs ne s'en étaient pas tenus à cette contemplation. Ils avaient remarqué l'action que la lune semble exercer sur la terre, théâtre des travaux de l'homme et domaine de son activité. C'est à la faveur de sa lumière et sous le calme épanchement de ses rayons, que la végétation altérée boit la fraîcheur de la nuit, qui lui donne une vie et une croissance nouvelles. On attribuait donc à la lune la production de la rosée nocturne et celle des pluies qui accompagnent souvent le renouvellement de ses phases. Aussi Artémis était-elle quelquefois une divinité de l'élément humide. Sous le surnom de *Potamia,* elle était honorée près des sources, des fleuves et des lacs, où se reflétait sa figure virginale, où, disait-on, elle venait se baigner avec les Nymphes, pour former ensuite des chœurs de danse, dans les clairières des forêts ou sur les prés fleuris. D'après une croyance populaire qui a survécu au paganisme, l'influence de la lune, bienfaisante pour la végétation et pour les cultures, s'étendait encore aux animaux, dont elle favorisait la reproduction. Heureux l'homme des champs sur qui Artémis jetait un regard favorable! Il voyait ses sillons se couvrir d'épis, ses troupeaux prospérer, sa fortune augmenter. Ceux, au contraire, que la déesse poursuivait de son courroux, voyaient leurs troupeaux décimés par la peste, leurs champs dévastés par la grêle, leurs femmes frappées de mort au jour de l'accouchement, et ils n'élevaient pas d'enfants[3]. Ainsi l'homme lui-même, comme la terre et les animaux, se croyait soumis à l'action, soit bienfaisante, soit funeste, d'Artémis. Les flèches de la déesse, comme celles d'Apollon, envoient, en effet, quelquefois la mort. Avec l'aide de son frère, elle a tué les Niobides et percé de ses traits le géant Tityos qui avait fait violence à Lèto[4]; ce sont

1. *Odyss.*, IV, 122; VI, 151.
2. *Odyss.*, VI, 102.
3. Callim., *Hymn. in Dian.*, 122-135.
4. Pind., *Pyth.*, IV, 90. Cf. Apollod., I, 4, 1.

ces traits rapides qui frappent les femmes de mort subite[1]. Artémis *Lochia*, déesse des accouchements, possède une influence souveraine sur la vie humaine. Toutes ces superstitions avaient leur source dans une croyance, généralement répandue chez les anciens, qui attribuait à la lune un pouvoir merveilleux et une secrète action sur la nature entière.

Cette croyance avait pris nécessairement naissance dans les campagnes. C'est là surtout qu'Artémis était honorée. Considérée dans son caractère essentiel et le plus ancien, Artémis est, en effet, une divinité de la nature agreste. Son séjour favori est l'Arcadie, le canton le plus sauvage de la Grèce, et dont les hautes montagnes, les gorges profondes, les torrents impétueux et les lacs tranquilles portaient partout les traces de son culte. C'est dans le libre domaine de cette nature alpestre que s'exerçait surtout son activité. Déesse nationale de l'Arcadie, elle passait pour être la mère de la race qui habitait ce pays. Sous le nom de *Callisto*, qui n'est qu'une de ses épithètes locales, elle est une fille de Lycaon, une vierge aimée de Zeus, le dieu du ciel, et qui, de son union avec lui, donne le jour à Arcas, père des Arcadiens[2]. Or, le nom d'Arcas rappelle, en grec, celui de l'ours (ἄρκτος), animal qui a pu habiter jadis les neiges et les glaces des hauts sommets de l'Arcadie à laquelle il aurait donné son nom. De là un nouveau développement du mythe d'Artémis-Callisto[3]. La fille de Lycaon est changée en ourse par la jalousie d'Hèra; ou bien, tuée par elle, elle prend place dans le ciel et elle devient Arctos, la Grande Ourse[4]. Toute cette légende ne repose évidemment que sur des jeux de mots; mais elle nous explique comment l'ours était le symbole d'Artémis en Arcadie[5].

Les principales occupations de la vie divine d'Artémis étaient en rapport avec la nature de la contrée qu'elle s'était choisie pour séjour. Reine de ses forêts et de ses montagnes, elle était la Maîtresse (Δέσποινα)[6], que les Arcadiens honoraient avec un sentiment de respect mêlé de terreur, quand ils parcouraient leurs sauvages solitudes. La clarté de la lune guide le chasseur dans ses expédi-

1. *Iliade*, VI, 205, 427 : XXI, 483. *Odyss.*, XI, 172, 324. XV, 478, etc.
2. Paus., VIII, 35, 8.
3. Pour sauvegarder le caractère virginal d'Artémis, on la distingua plus tard de Callisto, qui fut représentée comme l'une de ses compagnes.
4. Paus., VIII, 33 ; Apollod., III, 8, 2.
5. Voir Otfr. Müller, *Die Dorier*, I, 372.
6. Paus., VIII, 10, 4.

tions nocturnes; elle éclaire les sombres retraites des bêtes fauves qui redoutent sa lumière. Artémis était donc considérée comme la déesse Ἡγεμόνη, qui protégeait la marche des hommes dans les sentiers escarpés et dans les pas difficiles des montagnes, comme la déesse chasseresse qui se plaisait avec eux à la poursuite du gibier. La chasse sera toujours l'attribut dominant de l'Artémis hellénique. Des sommets du Taygète à ceux de l'Érymanthe, escortée d'une troupe de nymphes[1], précédée d'une meute ardente, Artémis, agile et impétueuse, vêtue d'une tunique courte, armée du carquois et des flèches, court çà et là à travers monts et vallées, forçant les daims et les cerfs rapides qu'elle perce de ses traits. « Sur les montagnes ombreuses, dit le poète de l'hymne homérique, sur les cimes battues des vents, charmée de la chasse, elle tend son arc étincelant d'or et elle lance des traits mortels : les sommets des hautes montagnes tremblent et l'épaisse forêt retentit du fracas terrible des bêtes fauves; un frisson parcourt la terre et la mer poissonneuse, tandis que la déesse au cœur vaillant porte partout ses pas et détruit la race des animaux farouches[2]. » C'était elle, c'était la déesse *Agrotèra* qu'invoquait le chasseur au moment du départ, en jurant d'observer ses volontés. Les règlements qui avaient pour objet la conservation du gibier étaient placés sous sa protection; nul n'eût osé tuer les jeunes animaux qui lui étaient consacrés et qui étaient considérés comme sa propriété[3].

La vie divine d'Artémis n'est pas tout entière remplie par la poursuite des bêtes fauves dans la montagne. A l'ardeur de la chasse succèdent pour elle des occupations plus douces. « Quand la chasseresse a réjoui son âme, elle détend son arc flexible, et elle entre dans la vaste demeure de son frère, de Phœbos-Apollon, dans le riche pays de Delphes, pour former le beau chœur des Muses et des Charites. Là, elle suspend son arc et ses traits, et, revêtue d'une gracieuse parure, elle se met à la tête des chœurs qu'elle dirige Toutes, avec les accents d'une voix divine, célèbrent Lèto à la démarche légère, et disent comment elle donna le jour à des enfants qui se distinguent entre les immortels par leurs pensées et par leurs actions[4]. » C'est d'après cette idée qu'Artémis était honorée

1. *Odyss.*, VI, 102.
2. *Hymn. hom.*, 27, éd. Baumeister.
3. Xenoph., *de Venat.*, V, 14.
4. *Hymn. hom.*, 27, v. 12 sqq.

sous le nom d'*Hymnia,* déesse du chant[1] : attribution musicale qui la rapproche d'Apollon son frère. Ces doubles fonctions d'Artémis ne forment pas seulement un gracieux et poétique contraste : elles expriment, d'une façon idéale, la vie même des Arcadiens, race de chasseurs et de bergers qui se reposaient de leurs fatigues en charmant par les accents de la syrinx et les mouvements de la danse leurs loisirs pastoraux.

Le caractère lunaire qui fut celui d'Artémis à l'origine, et qu'elle ne perdit jamais entièrement, apparaît plus nettement marqué dans la personne d'*Hécate* (Ἑκάτη) : divinité parente d'Artémis, dont elle se distingue cependant par son origine et par la nature de son culte. Tandis que le type virginal de la divine chasseresse, avec les idées de grâce et d'élégante beauté qu'il entraîne à sa suite, s'est surtout développé dans l'imagination des habitants de la Grèce propre, Hécate appartient aux religions des peuplades barbares du Nord : religions tristes, d'un mysticisme sombre et d'un fanatique enthousiasme. Le nom thrace d'Hécate était *Bendis*[2] : déesse lugubre qu'on adorait dans les profondeurs des cavernes[3], qui eut un sanctuaire au Pirée, où elle était honorée par les Thraces résidant en Attique[4]. Les migrations venues du Nord apportèrent son culte en Béotie, d'où il se répandit dans le reste de la Grèce. Cette divinité étrangère n'occupa jamais de place déterminée dans le système de la religion populaire des Grecs[5], mais elle eut cette fortune d'être adoptée par la secte des Orphiques, qui lui assignèrent un rang élevé dans leur théogonie. L'hymne à Hécate, inséré dans l'œuvre attribuée à Hésiode, et qui est, on l'a dès longtemps remarqué, une interpolation orphique[6], témoigne de ce fait intéressant. D'après l'auteur de cet hymne, le domaine d'Hécate comprend à la fois la terre, la mer et le ciel étoilé : son pouvoir sans bornes s'étend à toutes les conditions et à toutes les fonctions de la vie humaine[7]. Elle est donc une des grandes divinités de l'orphisme.

1. Paus., VIII, 5, 8.
2. Cratin., *Thrass.*, fr. 12. Palæph., 32 : Ἄρτεμις Βένδεια. Cf. art. *Bendis*, de Fr. Lenormant, dans le *Diction. des Antiquités* de Daremberg et Saglio.
3. Dans l'île de Samothrace, la caverne de Zérinthos lui était consacrée (Lycophr., 77. Schol., Aristoph., *Pac.*, 277). On lui immolait des chiens.
4. Xenoph., *Hellen.*, II, 4, 11.
5. C'est ce que prouve l'incertitude de sa généalogie, comme le remarque Preller (*Griech. Myth.*, I, 246).
6. Voir la note de Göttling au v. 411 de son édition de la *Théogonie*.
7. v. 411-452.

Sa signification physique ressort de la généalogie qu'on avait inventée pour la rattacher au cycle des divinités grecques. Suivant la *Théogonie*, elle est née de l'union d'Astéria (la nuit étoilée?) et de Persée, dieu de la lumière. Bacchylide lui donne pour mère « la Nuit au sein noir[1] ». Son nom même, qui est le féminin d'Ἕκατος, épithète ancienne d'Apollon, achève de la rapprocher d'Artémis. Ἑκάτη est celle qui brille au loin dans les profondeurs du ciel, ou celle qui envoie de loin sa lumière, comme Hélios, le dieu-soleil avec lequel elle se trouve en rapport dans l'hymne homérique à Dèmèter[2]. Astre sans rival de la nuit, elle est μουνογενής, l'unique enfant des deux puissances qui lui ont donné la vie : les ténèbres et la lumière. Le culte qu'on lui rendait est celui qui appartient à une déesse lunaire. C'était vers le soir du dernier jour du mois, au moment où finit la lune ancienne et où la lune nouvelle commence, qu'on déposait sur ses autels et au pied de ses images les aliments[3] destinés à nourrir son corps divin et à contribuer à sa mystérieuse croissance. L'animal consacré par excellence à Hécate, la seule victime qui pût lui être sacrifiée, était le chien, qui aboie après la lune. Enfin, la forme même sous laquelle l'imagination artistique des Grecs avait conçu cette divinité est un indice de sa nature. Elle était la triple Hécate, la déesse τρίμορφος à laquelle le statuaire Alcamène donna le premier trois corps agrégés ensemble[4], et dont les bustes ont trois têtes (fig. 30); symbole des aspects divers et successifs que présente la lune dans chacune de ses trois phases[5].

Fig. 30. Triple Hécate.

Mais si Hécate est, comme Artémis, une personnification de la lune, sa divinité éveillait dans les âmes superstitieuses de tout autres impressions que la sœur d'Apollon. Hécate, ce n'est plus l'astre clair et brillant qui illumine les nuits sereines de Grèce de sa vive splendeur : c'est la lune voilée de vapeurs, à la lueur blafarde, ou

1. Fragm. 40. *Lyr. Gr.*, édit. Bergk.
2. v. 24 sqq.
3. Ἑκάτης δεῖπνα. Athen., VII, p. 325. Schol., Aristoph., *Plut.*, 594.
4. Paus., II, 30, 2.
5. C'était déjà l'interprétation des Stoïciens (Cornut. *De Nat D.*, 34, 1). Cf. Welcker, *Griech. Götterlehre*, II, 408. Les Orphiques expliquaient l'épithète τρίμορφος par les trois règnes de la nature dont Hécate est la souveraine.



dont la face sanglante perce soudain les nuages qui l'enveloppaient, pour épouvanter les hommes. Déesse voyageuse qui, pendant la nuit, règne souverainement sur les chemins, sur les rues des cités, adorée surtout dans les carrefours et à tous les points où les routes se divisent en trois directions. L'homme égaré dans les ténèbres implore en tremblant la protection d'Hécate, qui doit diriger sa marche. A l'entrée des villes, quand la lueur douteuse d'une lune souffrante, se projetant sur les tombeaux dont les voies étaient bordées, donnait une forme fantastique à tous les objets, on croyait entendre, avec un frisson d'horreur, passer le vol des esprits, qui sortaient du ténébreux séjour pour venir s'ébattre à cette pâle lumière. Par suite de ces impressions sinistres et de ces terreurs, Hécate devint la déesse des spectres et des évocations infernales. Elle fut en rapport avec le monde d'en bas, la compagne de Perséphone qui se confondit quelquefois avec elle. Elle présida à la magie et à toutes ses opérations. C'était à la lueur d'Hécate, au bruit des hurlements des chiens qui lui étaient immolés, que les magiciennes prononçaient les formules d'enchantement, qui avaient pour vertu soit d'appeler à la surface de la terre les âmes des morts, soit d'enchaîner par l'amour les cœurs des vivants, soit de faire descendre la lune elle-même du ciel[1]. Grossières superstitions qui, vers la fin du paganisme, devaient avoir une influence dominante sur le vulgaire des esprits. On vit alors Hécate devenir une des divinités favorites des femmes, du peuple ignorant, de toutes les âmes faibles ou malades qui, dans le déclin des croyances antiques et le mélange confus des religions nouvelles de toute provenance, se précipitaient sans frein au sein d'un merveilleux lugubre, dont l'horreur même les attirait.

Dans l'île de Crète, Artémis s'était confondue avec une divinité locale qui lui ressemblait par quelques-unes de ses attributions. C'était *Britomartis*, « la douce vierge[2] », la protectrice des marins et des pêcheurs, qui la saluaient encore du nom de *Dictynna* (déesse des filets). Elle avait sa légende crétoise, qui fut transformée par l'imagination grecque, quand on voulut la rapprocher de la divi-

1. Voir la description de ces pratiques de magie dans la 2e idylle de Théocrite et la 8e églogue de Virgile. Cf. l'hymne orphique à Hécate dans les *Mélanges de litt. grecque* de M. Miller, p. 437.

2. Hesych. Βριτύ, γλυκὺ Κρῆτες. Cf. Solin. XI : Cretenses Dianam religiosissime venerantur, Britomartin generaliter nominantes, quod sermone nostro sonat « Virginem dulcem ».

nité hellénique. C'était une jeune vierge, chérie d'Artémis, qui se plaisait comme elle à parcourir les forêts et les montagnes, et à percer de ses traits les animaux farouches. Sa noble beauté attire les regards de Minos, qui s'enflamme d'amour pour elle et se met à sa poursuite. La vierge fuit sans relâche, d'une course infatigable, devant le puissant ravisseur qui bientôt va l'atteindre : pour échapper à ses étreintes, elle se précipite du haut d'un rocher dans la mer, où elle tombe dans les filets d'un pêcheur. De là son nom de Dictynna[1]. Recueillie par Artémis, elle obtient d'elle la récompense de sa chasteté, et est élevée au rang d'une divinité. Depuis ce temps, elle parcourt les mers pendant la nuit, et elle apparaît aux habitants des côtes et des îles. Gracieuse personnification de la lune qui guide le marin dans sa course, qui éclaire les expéditions nocturnes des pêcheurs, et, se reflétant à la surface des flots, vient se jouer dans les mailles de leurs filets. Ou bien encore, d'après les données de sa légende, elle est l'image de la lune voyageuse, qui chemine au-dessus des bois et des montagnes, et qui, après une longue course, fuyant devant le soleil qui menace de l'atteindre, finit par se plonger dans l'abîme de la mer. Elle est, en un mot, l'Artémis lunaire des populations maritimes. Son culte, parti de Crète, se répandit sur la plupart des côtes de la Méditerranée, depuis l'Archipel jusqu'à Marseille[2].

Une confusion plus grave est celle qui se produisit entre l'Artémis hellénique et la déesse lunaire de Tauride dont le culte, d'un caractère fanatique, était lié à de sanglantes et sauvages pratiques. Suivant la légende grecque développée par Euripide, tous les étrangers qui étaient jetés par la mer sur les côtes de Tauride devaient être sacrifiés à la cruelle déesse[3]. Iphigénie et Oreste, merveilleusement sauvés de la mort, emportèrent avec eux son image et, abordant en Attique, la déposèrent dans le sanctuaire de Brauron. La déesse de Tauride, devenue Artémis *Brauronia,* était honorée en plusieurs endroits de la Grèce, à Sparte en particulier, où le caractère primitif de son culte était rappelé par la fustigation sanglante qu'on infligeait aux enfants devant son autel. Mais, en réalité, l'identification d'Artémis et de la divinité adorée par les Taures ne repose que sur un rapprochement de mots for-

1. Paus., II, 30, 3. Callim., *Hymn. Dian.*, 190 sqq.
2. Strab., X, 479. Diod., III, 76.
3. *Iphig. Taur.*, 36.



tuit. Artémis était, en effet, honorée quelquefois sous l'épithète de *Tauropolos,* qui indique que le taureau était son symbole. Les monnaies d'Icaria et d'Amphipolis nous montrent la déesse debout sur un taureau couché, ou montée sur l'un de ces animaux qui court : sa tête, que surmonte le *modius* des divinités asiatiques, est couronnée en arrière d'une demi-lune [1]. Sur divers monuments, en particulier sur la pierre gravée qui est ici reproduite (fig. 31), nous voyons Artémis sur un char qu'entraînent à travers les airs deux taureaux rapides : debout, penchée sur son attelage, elle tient un flambeau de la main droite, et le croissant de la lune brille au-dessus de sa tête. Les deux cornes du taureau étaient probablement le symbole du croissant d'Artémis lunaire. Il n'en fallut pas davantage pour que la déesse Tauropolos fût considérée comme originaire de Tauride et confondue avec la divinité de même nature qu'on adorait en ce pays.


Fig. 31. — Artémis Tauropolos.

Le centre principal de la religion d'Artémis en Asie Mineure était la ville d'Éphèse. L'importance de son culte, desservi par une foule nombreuse de prêtres et d'hiérodules, la magnificence de son sanctuaire orné de toutes les merveilles de l'architecture, de la statuaire et de la peinture, attirait un grand concours de pèlerins asiatiques et étrangers. Son culte s'était répandu dans une partie de la péninsule et avait gagné la Grèce propre, où Xénophon lui élevait un temple à Scillonte, sur le modèle de celui d'Éphèse [2]. Mais la grande déesse éphésienne, que les colons grecs des côtes d'Ionie confondirent avec Artémis, avait une origine et un caractère tout asiatiques. Longtemps avant les premiers établissements ioniens, elle était adorée près des bouches marécageuses du Caystre et sur les montagnes voisines par les peuplades des Cariens et des Lélèges, qui occupèrent primitivement ce pays.

Divinité lunaire comme Artémis, elle se distingue d'elle par un caractère essentiel. Ce n'est plus une vierge, c'est une mère, ou plutôt une nourrice dont le sein est hérissé de mamelles sans nombre

1. Böttiger, *Kunst-Myth.*, t. I, p. 330, pl. 4.
2. *Cyr. Exped.*, V, 3, 12.

(fig. 32). C'est l'universelle nourricière des êtres. Son action fécondante s'étend sur toutes les formes de la vie qui se développe à la surface de la terre, sur la végétation, sur les animaux. Autour de son corps, qui a la forme d'une gaine, sont tracées plusieurs zones qui renferment des têtes de cerfs, de lions, de taureaux, d'animaux divers. Sa religion avait, en même temps, un caractère fanatique, attesté par les mutilations des eunuques attachés à son culte et par les danses guerrières qu'on célébrait en son honneur. Elle était en relation avec la légende des Amazones, qui avaient, disait-on, institué son culte. Or, les Amazones, auxquelles les Grecs attribuèrent une existence historique, et dont ils firent une peuplade de femmes guerrières établies sur les bords du Thermodon, près de Trébizonde, appartiennent au domaine de la mythologie pure. Une fausse explication de leur nom avait été l'origine de la fable d'après laquelle elles se mutilaient la mamelle droite pour tirer de l'arc plus facilement. On s'accorde généralement aujourd'hui à reconnaître que le préfixe α du mot 'Αμαζόνες devait avoir une valeur augmentative, et que les Amazones signifiaient simplement à l'origine : les femmes aux mamelles nombreuses ou puissantes; caractère qui explique comment elles sont en rapport avec Artémis d'Éphèse.



Fig. 32. — Artémis d'Éphèse.

Sans vouloir interpréter dans le détail leur légende obscure et compliquée[1], on peut remarquer qu'elles entrent en lutte avec Hercule, avec Thésée, avec Achille, avec Bellérophon, héros dont la mythologie comparée a établi la nature solaire. Ces ennemies des divinités de la lumière rappellent les ennemis d'Indra de la mythologie védique, c'est-à-dire les nuages. Leurs mamelles seraient

1. Voir Mordtmann, *Die Amazonen*, Hanovre, 1862. Cf. Bergmann, *les Amazones dans l'histoire et dans la fable*. Colmar, 1858; Klugmann, *über die Amazonen*, etc. (*Philologus*, XXX, 524).



donc l'image de ces mille seins des nuées d'où s'échappent les eaux qui arrosent et qui fertilisent la terre. Les Amazones étaient ainsi les compagnes nécessaires de la divinité d'Éphèse, de cette grande nourricière de la nature. Ce même caractère de puissante fécondité appartenait à la déesse qu'on adorait à Perga en Pamphylie, et dont les représentations offrent de grandes analogies avec celles de la Diane éphésienne[1]; il est encore celui d'Anahit, en grec Anaïtis, dont le culte, originaire de Perse[2], était répandu en Arménie, en Cappadoce, dans le Pont et en Lydie; déesse du ciel et des eaux fécondantes, qui entretient et anime sur la terre la vie végétative comme la vie animale. Ces deux divinités, en se confondant avec la

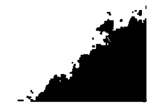


Fig. 33. — Artémis tirant de l'arc.

déesse hellénique, portèrent les noms d'*Artémis de Perga* et d'*Artémis persique*.

Malgré ces confusions, les Grecs ne pouvaient se tromper sur le caractère propre de leur divinité nationale dont le type, tel qu'il fut fixé par la statuaire, diffère sensiblement de celui des divinités asiatiques qu'on lui avait identifiées. Artémis dorienne fut toujours figurée sous les traits d'une vierge, et d'une vierge chasseresse, qui est ordinairement accompagnée d'un chien ou d'une biche. Les artistes l'avaient représentée dans les divers moments de cette vie et de cette fonction divines. Tantôt on la voit tirer une flèche de son carquois, tantôt décocher son trait (fig. 33); ou bien, le carquois est

1. Sa tête est coiffée du modius; son corps est un cône orné de bas-reliefs. Voir Mionnet, t. III, p. 464-466; nos 100, 113, etc.
2. Cf. Windischmann, *Die Persische Anahita oder Anaïtis.*



fermé, l'arc rejeté en arrière, et la figure calme et souriante de la



Fig. 34.



Fig. 35.

déesse respire la douceur des sentiments qui l'animent. Elle est alors Artémis *Soteira*[1] dont l'attribut est la lyre, symbole de paix et d'harmonie qui la rapproche d'Apollon son frère. Son caractère de déesse lunaire est quelquefois indiqué par le flambeau qu'elle tient à la main (fig. 34), ou bien par la lune et les étoiles qui entourent sa tête (fig. 35). Le type archaïque d'Artémis, dont une statue d'Herculanum nous offre une imitation, est celui d'une femme au visage sévère, aux formes pleines, dont le corps est couvert d'un long vêtement, d'une stola qui descend jusqu'aux pieds (fig. 36). Scopas et Praxitèle conçurent autrement l'idéal d'Artémis. Elle devint une vierge, douée de grâce et de noblesse tout à la fois, au corps svelte, à la taille élancée, à la démarche rapide. Elle eut



Fig. 36.

1. Voir Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt Kunst.*, II, pl. xv, nº 163 a.



pour vêtement le chiton dorien, relevé au-dessus des genoux pour ne point embarrasser sa marche, et dont les plis se rassemblent en une ceinture serrée au-dessous des seins. Telle est la célèbre Diane du musée du Louvre, qui s'élance tenant par les cornes une biche qui court avec elle, tandis qu'elle tourne la tête en arrière pour tirer une flèche de son carquois (fig. 37). La fière beauté de son visage, la force élégante de son corps, l'agilité et la légèreté de sa course expriment à la fois la sœur d'Apollon et la divine chasseresse.



Fig. 37. — Artémis du Louvre (Diane de Versailles).



CHAPITRE VII

HERMÈS

La signification originaire d'Hermès a été l'objet d'interprétations nombreuses et contradictoires[1]. La plus vraisemblable de toutes, celle qui rend le compte le plus exact de la légende et des fonctions diverses d'Hermès, est celle qui le considère comme un *dieu du vent*. Proposée d'abord par M. Cox[2], développée ensuite et fortifiée de preuves nouvelles par M. Roscher[3], cette explication se présente avec presque tous les caractères de l'évidence. Nous nous y rattachons aujourd'hui sans hésiter.

D'après la tradition générale, Hermès est né en Arcadie, sur le

1. D'après Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 274, Hermès est un dieu de la génération, qui entretient la vie de la nature. Rinck, *Relig. der Hellenen*, I, 95, le considère comme étant avant tout le dieu du phallus. Pour Welcker (*Griech. Götterlehre*, I, 342), Hermès est « le mouvement vivifiant, les révolutions du ciel, le jour et la nuit, la veille et le sommeil, la vie et la mort. » Suivant Preller (*Griech. Mythol.*, I, 294, 2e édit.), Hermès personnifie les révolutions de la lumière et les changements atmosphériques, la formation des nuages d'où sortent les pluies fécondantes, le crépuscule du soir et celui du matin. Mehlis (*Die Grundidee des Hermes*, Erlangen, 1875-77) voit en lui le dieu du soleil levant et du soleil couchant; Myriantheus (*Die Açvins oder arischen Dioskuren*, p. 69), le crépuscule du soir.

Adalbert Kuhn et Max Müller ont tous deux rapproché le nom d' Ἑρμῆς, Ἑρμείας sous sa forme épique, du mot védique *Sârameya*, dérivé de *Saramâ*. Mais ils ne s'entendent pas sur la signification de Saramâ, qui, pour l'un, est l'orage impétueux, pour l'autre un des mille noms de l'Aurore. D'après A. Kuhn (*Haupt's Zeitschr. f. deutsches Alterthum*, VI, p. 117 sqq.), Sârameyas = Hermeias, est un dieu du sommeil, protecteur de la maison. Suivant Max Müller (*Nouv. Leçons*, II, p. 221, trad. franç.), Hermès est le dieu du crépuscule. Dans la 1re édition de cette *Mythologie*, nous avions adopté cette dernière interprétation, comme l'a fait M. Ploix (*Étude sur Hermès*, dans les *Mémoires de la Société de Linguistique*, t. II, fasc. 2).

2. *Mythol. of the aryan nations*, II, p. 224-239.

3. Dans la remarquable étude qui a pour titre : *Hermes der Windgott*, Leipzig, Teubner, 1878.

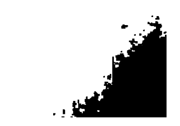


mont Cyllène, de l'union de Zeus[1] et de Maïa[2]. Or, Zeus est le dieu de l'éther, où l'on croyait que les vents prenaient naissance[3], et Maïa, fille d'Atlas, est l'aînée des Pléiades, les nymphes des nuées pluvieuses[4] du sein desquelles le vent paraît sortir. Dans le langage mythique, les nuées sont souvent représentées comme des montagnes creuses ou comme des cavernes[5]. De là, la naissance du dieu du vent sur le Cyllène, et dans l'antre ténébreux où, loin du séjour des divinités bienheureuses, se consomme l'union de Jupiter et de Maïa[6].

Une fable très ancienne est celle du *Troupeau des dieux dérobé par Hermès :* fable traitée sur un ton humoristique par l'auteur de l'hymne homérique, librement et ingénieusement développée par lui, mais avec des détails caractéristiques qui ne peuvent guère laisser de doute sur sa signification première.

Quelques instants après sa naissance, Hermès s'élance hors de son berceau et franchit le seuil de la caverne où il vient de naître, pour se mettre à la recherche des bœufs confiés à la garde d'Apollon. Le soleil venait de se plonger dans l'Océan, quand le jeune dieu arrive aux montagnes de Piérie, où les bœufs immortels des divinités bienheureuses ont leurs étables. « Il sépare promptement du troupeau cinquante génisses mugissantes et les pousse à l'écart, à travers un sol sablonneux, en ayant soin de retourner leurs traces, car il n'oubliait point ses habiles artifices. » A la faveur de la Nuit, sa sombre auxiliaire, il arrive avec son troupeau sur les bords de l'Alphée, et il enferme son larcin dans une grotte profonde. Puis, au point du jour, il revient sur les cimes du Cyllène, se glisse dans sa demeure à travers la serrure « semblable au souffle de l'automne ou à une vapeur, et rentre dans son berceau où il s'enveloppe de langes comme l'enfant qui vient de naître ». Cependant, « quand l'Aurore, fille du matin, apportant la lumière aux mortels, sortit de l'Océan aux profonds abîmes », Apollon se met en marche et, guidé par sa science divinatoire, il arrive sur le Cyllène, à l'entrée de la sombre grotte où sa vue pénétrante découvre le jeune larron. Hermès nie

1. *Iliade*, XXIV, 333; *Odyssée*, VIII, 335.
2. *Théogon.*, 938. *Hymn. hom. à Hermès*, 3-4; 759.
3. Cf. Borée αἰθρηγενής, Zéphyre αἴθριος, etc.
4. Le coucher de la constellation des Pléiades, en automne, annonçait aux Grecs l'approche des pluies abondantes et des orages. (Hésiode, *Travaux et Jours*, 619 sqq.)
5. Schwartz, *Ursprung der Mythol.*, 298; *Sonne, Mond und Sterne*, 294. Mannhardt, *German. Mythen*, 754.
6. Cf. la caverne de Borée (Callim. *Hymne à Délos*, 65) et l'antre d'Éole.



son vol avec impudence. Mais Apollon l'emporte dans ses bras et l'amène devant le tribunal de Jupiter qui, après s'être amusé des ingénieux artifices de son fils, lui ordonne de servir de guide à Apollon et de lui montrer la place où il a caché les génisses. « Les deux beaux enfants de Jupiter se hâtèrent donc de se rendre à la sablonneuse Pylos, près du gué de l'Alphée, et ils arrivèrent aux champs et à la haute étable où le fruit du larcin avait été enfermé à l'heure de la nuit. Là, Hermès s'enfonça dans la grotte de pierre, et il ramena à la lumière les fortes têtes des génisses. »

Ce récit, qu'il faut lire tout entier dans le texte de l'hymne homérique, et dont notre incomplet résumé ne peut faire soupçonner la grâce ingénieuse et piquante, se réduit, si on le dépouille de ses circonstances accessoires, à ces éléments simples : Hermès est le voleur qui, après le coucher du soleil, dérobe les génisses des dieux, qui les conduit à Pylos pendant la nuit, et qui, au lever de l'aurore, est forcé de restituer son larcin. Pour l'intelligence de cette phrase, il est tout d'abord nécessaire de déterminer la signification des génisses volées par Hermès.

Le troupeau des dieux helléniques rappelle le troupeau d'Indra de la mythologie védique, les vaches qui lui sont dérobées par Vala le voleur, ou par les Panis. « Les dieux et les hommes désirent leur retour : mais où les trouver? Elles sont cachées dans une étable obscure et solide, ou bien elles sont dispersées aux extrémités du ciel et les voleurs ne veulent pas les rendre. Enfin, dans le lointain le plus profond, paraissent les premiers signes de l'Aurore. Elle se montre, et avec la rapidité de l'éclair, peut-être même comme un chien qui s'élance sur une piste, elle traverse l'obscurité du ciel. Elle cherche quelque chose, et, suivant la bonne voie, elle l'a trouvé. Elle a entendu le beuglement des vaches, et elle revient à son point de départ avec un plus vif éclat. Après son retour se lève Indra, le dieu de la lumière, prêt à engager un combat acharné contre les noirs démons, à enfoncer les portes de l'étable où étaient renfermées les vaches[1]. »

On sait quelle est, dans le Véda, la signification ordinaire des vaches d'Indra. C'est un des faits les mieux établis par la mythologie comparée, que les nuées chargées de pluie ont été, primitivement, assimilées à des vaches aux mamelles gonflées de lait. Les génisses du troupeau des dieux helléniques sont donc les nuages.

1. Max Müller, *Nouv. Leçons*, II p. 214, trad. franç.



Hermès, le dieu enfant, plein de force et d'habileté dès sa naissance, c'est le vent, d'abord faible, mais à la subite croissance, qui, pendant la nuit, chasse les nuages, qui les cache dans un lieu inconnu. Le lendemain matin, au point du jour, le voleur est forcé de restituer son larcin. Apollon, le dieu solaire, a découvert la retraite des génisses, des nuées qui reparaissent dans le ciel. La scène se passe à Pylos, c'est-à-dire, vraisemblablement, aux « portes du ciel », d'où sort la lumière. Hermès, en effet, est le dieu πυληδόκος, l'amant d'Hersé (la rosée), le père de Képhalos, « la tête du jour[1] ». Il est le portier du ciel, le vent du matin, qui précède et annonce l'aurore.

Une des plus anciennes épithètes du dieu, celle d' Ἀργειφόντης, qui sert souvent à le désigner dans les poèmes homériques, paraît s'expliquer également par la conception d'Hermès, dieu du vent. Une fausse interprétation de cette épithète avait donné naissance au mythe du meurtre d'Argos, mythe inconnu des poètes homériques, et probablement d'origine récente[2]. Si cette épithète, comme on l'a supposé dès l'antiquité, est une forme éolienne pour ἀργειφάντης[3], elle signifierait : celui qui fait paraître la lumière brillante (ἄργος), et, appliquée au vent, « celui qui rend le ciel clair », en balayant les nuées.

A la fable du larcin des génisses se rattache un des caractères essentiels d'Hermès. Il est le rôdeur nocturne, « le chef des larrons[4] », le maître-voleur dont l'histoire se retrouve, avec des variantes, dans les traditions communes à tous les peuples de race aryenne[5]. Son image se reflète dans celle de son fils *Autolycos*, dont le poète de l'Odyssée célèbre déjà les hardis larcins et les audacieux parjures[6] : Autolycos qui, instruit par son père, vole les troupeaux pendant la nuit, qui rend invisible tout ce qu'il touche, qui fait noir ce qui est blanc et blanc ce qui est noir[7].

Dans l'hymne homérique, Hermès n'est pas seulement le larron qui dérobe le troupeau d'Apollon : il est encore l'*inventeur de la*

1. Apollod., III, 14. 3.
2. Schol., *Iliade*, II, 103 : πέπλασται δὲ τοῖς νεωτέροις τὰ περὶ Ἄργον.
3. Interprétation de Cornutus, *De Nat. Deor.*, XVI, p. 165, Osann. Sur cette épithète, voir Welcker, *Griech. Götterlehre*, I, 336, note 7. Roscher, *Hermes der Windgott*, p. 93-97.
4. ἀρχὸς φηλητέων. *Hymn. hom.*, v. 292.
5. Cox, *Mythol. of the Aryan Nations*, I, p. 119 sqq.
6. *Odyss.*, XIX, 394, 432 sqq. *Iliad.*, X, 267. Cf. Apollod., I, 9, 16. Hygin, *Fab.*, 201.
7. Hésiode, ap. Tzetz. *Lycophr.*, 344. Ovid., *Metam.*, XI, 313.

lyre. Cette seconde fable qui se mêle et s'enlace, pour ainsi dire, à la première dans le récit du poète, en doit être soigneusement séparée. Le vol des bœufs et l'invention de la lyre nous paraissent deux actions mythiques distinctes, dont l'une n'est pas, comme l'a cru M. Cox[1], le développement de l'autre, et qui, tout en se rapportant à la même conception naturaliste d'Hermès, en expriment deux aspects divers. Ce que le poète nous offre d'abord, c'est l'histoire de la construction de la lyre primitive, faite avec la carapace d'une tortue, comme le rappelait la forme qu'on donnait souvent à la table d'harmonie de cet instrument. — Le jeune dieu, à peine sorti de son berceau, aperçoit une tortue qui, devant la grotte de Maïa, paissait l'herbe fleurie où elle se traînait lentement. Il se réjouit de cette rencontre et salue l'animal à l'écaille bigarrée qui va se transformer entre ses mains en un aimable instrument de plaisir. Aussitôt il la ramasse et l'emporte dans sa demeure, puis, avec un ciseau de fer brillant, il évide le corps de l'animal. Il coupe ensuite des tiges de roseaux de mesures diverses, les passe à travers le dos de la tortue; autour, il tend une peau de bœuf, ajuste le chevalet entre les deux bras de l'instrument et y adapte sept cordes harmoniques faites de boyaux de brebis. « Aussitôt que ses mains eurent fabriqué le jouet aimable, il l'essaya note par note avec un archet, et sous sa main l'instrument rendit des sons merveilleux. » Mais la lyre qu'Hermès a inventée ne doit pas rester longtemps entre ses mains. Après le vol des bœufs, le dieu fait retentir les cordes de sa lyre pour apaiser la colère d'Apollon. « Phœbos rempli de joie sourit, tandis que les sons aimables de la musique divine pénètrent ses sens, et un doux désir le ravit, pendant qu'il l'écoute de tout son cœur. » Le dieu du chant et de la poésie, le chef du chœur des Muses est saisi de plaisir et d'admiration en entendant cette douce mélodie, et il ne peut s'empêcher d'envier à Hermès son invention. Hermès, sans se faire prier, remet la lyre entre les mains d'Apollon, comme gage de sa réconciliation avec lui. Phœbos, de son côté, lui donne à tenir un fouet brillant et lui enjoint de prendre soin des génisses célestes. Désormais Apollon sera le dieu de la cithare, Hermès le dieu protecteur des troupeaux, et, à l'avenir, aucun des immortels ne sera plus cher à Apollon que le fils de Maïa, et Hermès lui-même n'aimera personne autant que le fils de Lèto. Ainsi se termine leur querelle.

1. *Mythol. of the Aryan Nations*, II, p. 232.

La dernière partie de cette fable a été évidemment imaginée pour expliquer comment Apollon était devenu le dieu de l'harmonie musicale, tandis qu'Hermès avail été réduit au rôle d'un dieu pasteur. Mais l'invention de la lyre est un fait légendaire des plus importants, et qui correspond à la nature originaire d'Hermès. Dans toutes les mythologies, les dieux du vent sont représentés comme des chanteurs et des musiciens. Quand les Maruts traversent les airs, on entend retentir les sons d'une musique céleste[1]. Chez les Germains, Wodan et ses compagnons entonnent, quand ils se mettent en marche, des chants d'une merveilleuse beauté[2]. Chez les Grecs, Pan, le dieu musicien, l'inventeur de la syrinx[3], est le fils d'Hermès.



Fig. 38.

L'assimilation des bruits harmonieux des vents aux sons de la voix humaine ou des instruments de musique, suffit à expliquer ces diverses traditions. On attribuait à Hermès une autre invention. Dans l'hymne homérique, il amène, près du foyer qu'il vient d'allumer, deux génisses qu'il renverse et qu'il immole : il en partage les chairs, les fait rôtir et les divise en douze portions destinées aux douze grands dieux. Certains monuments le représentent sous les traits d'un jeune garçon dont la main droite tient une coupe pour les libations, tandis que, de la gauche, il entraîne par les cornes un bélier pour l'immoler (fig. 38). Le dieu du vent était en rapport nécessaire avec l'origine des sacrifices. N'est-ce pas le vent qui anime la flamme du foyer sacré, et qui porte au ciel la fumée des offrandes, établissant ainsi une merveilleuse communication entre les dieux et leurs adorateurs?

La même conception explique les diverses fonctions d'Hermès. Dans les poèmes homériques, le vent est souvent représenté comme envoyé par Jupiter[4]. Hermès est donc le messager du dieu souve-

1. Rig-Véda, V, 52, 1 et 12.

2. Simrock, *Handbuch d. deut. Mythol.*, 2e édit., p. 233; 468. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 3e édition, p. 871.

3. Voir livre III, chap. VI, 2.

4. Διὸς οὖρος. Ζεὺς οὔριος, Ζέφυρος ἐκ Διὸς αἴσης etc.

rain du ciel, son courrier, son serviteur[1]. Ailé comme les fils de Borée, il traverse l'espace en un instant, pour exécuter les ordres qui lui sont confiés.

Il est aussi le dieu *Psychopompos* ou *Psychagogos*, c'est-à-dire le conducteur des âmes. Le poète de l'Odyssée nous décrit cette conduite des âmes par Hermès qui les précède, armé de sa baguette d'or. « Telles des chauves-souris, au fond d'un antre divin, voltigent avec un bruit strident, quand l'une d'elles tombe de la roche où toutes ensemble elles sont attachées; tel est le bruissement des âmes qui volent en foule à la suite d'Hermès, le dieu bienfaisant qui les entraîne à travers les sombres chemins. Elles franchissent le cours de l'Océan, elles dépassent la roche Leucade, les portes du Soleil, le peuple des Songes; et bientôt elles arrivent dans la prairie d'asphodèles où habitent les fantômes de ceux qui ne sont plus[2]. » Hermès avait donc sa place parmi les divinités chthoniennes. Il était, dans les traditions antiques de Samothrace et d'Éleusis, l'amant de Perséphone et d'Hécate. On voyait son image sur les tombeaux; on lui sacrifiait au moment de la mort[3], et, le troisième jour des Anthestéries, les mêmes offrandes étaient consacrées aux mânes des défunts et au dieu chthonien. Si les âmes descendent dans les ténèbres infernales sous la conduite d'Hermès, elles peuvent également, grâce à lui, revenir à la lumière (fig. 39). C'est Hermès qui, avec Athèna, guide Hercule dans l'empire souterrain, quand celui-ci tente d'en arracher Cerbère, et qui ramène le héros à la région supérieure. C'est lui qui accompagne Perséphone sortant des enfers. Le chœur des *Perses* d'Eschyle s'adresse à lui comme à l'une des divinités qui peuvent permettre à l'ombre de Darius de quitter un instant le monde d'en bas pour s'élever à la surface de la terre[4].



Fig. 39.

Ces rapports d'Hermès avec la mort doivent s'expliquer par l'antique assimilation de l'âme humaine à un souffle : souffle d'une nature analogue à celle du vent[5]. Au moment de la mort, ce souffle

1. Διὸς ἄγγελος, Διὸς τροχίς.
2. *Odyss.*, XXIV, 1-10.
3. Cicer., *De Leg.*, II, 26, 65. Plut., *Quæst. gr.*, 14. *Corp. inscr. gr.*, n[os] 538, 539.
4. Esch., *Pers.*, 628, sqq.
5. Dans l'*Iliade*, V, 695, Sarpédon, à demi mort, est ranimé par Borée.

de l'âme s'échappe du corps où il était enfermé. Il s'envole, sous la conduite du dieu du vent, dans le domaine de l'air d'où il a tiré son origine. On croyait également que les fantômes des songes avaient une nature aérienne (ἀεροειδής), qu'ils étaient amenés par les vents auprès des hommes endormis. Hermès est donc le dieu des songes et du sommeil. Il a une baguette merveilleuse, « dont il se sert, à son gré, soit pour charmer les yeux des humains, soit pour les tirer de leur sommeil[1]. »

Faut-il s'étonner que le vent ait été conçu comme un dieu voyageur, qu'Hermès, le messager de Zeus, soit devenu le dieu ἀγήτωρ, ἡγεμόνιος, ἐνόδιος, celui qui sert de guide aux hommes dans leurs voyages et qui protège les chemins? Aux endroits où les routes se divisent et dans les carrefours des villes, on voyait des piliers de bois ou de pierre surmontés de trois ou quatre têtes d'Hermès[2], suivant le nombre des voies qui partaient d'un même point pour conduire dans des directions diverses. A Athènes en particulier, il y avait un grand nombre d'Hermès au coin des rues, sur les places publiques, aux portes des édifices et des gymnases. Ils y étaient l'objet d'une grande vénération, comme en témoignent le scandale et la terreur superstitieuse causés par leur mutilation, au temps de la guerre du Péloponèse. Dans la campagne, les tas de pierres qu'on voyait aux bifurcations des chemins ou à la limite des propriétés, étaient aussi de grossières représentations du dieu[3]. Chaque passant y déposait une pierre; on les couronnait de fleurs et on les arrosait d'huile[4]. Ces amas étaient quelquefois surmontés de piliers en forme de phallus, qui désignaient plus clairement la présence du dieu[5].

Quand Prométhée et Athèna façonnent le premier homme, ils lui insufflent la vie. Pour les textes orphiques et philosophiques, voir Lobeck, *Aglaoph.* p. 758.

1. *Iliade*, XXIV, 343.

2. Les Hermès à quatre têtes étaient les plus ordinaires. Voir Thucyd., VI, 27; Paus., IV, 33, 4.

3. Strab., VIII, 343. Paus., VIII, 34, 3.

4. Théophr., *Caract.*, 16.

5. L'origine de ces usages superstitieux tient probablement à une équivoque de langage. Le mot ἕρμα, « borne ou poteau », le mot ἕρμαξ, tas de pierres, dérivent de la même racine que ἕρκος et εἴργω, et comme eux expriment l'idée d'une limite. Mais leur ressemblance avec le nom d'Hermès fit oublier leur véritable sens, et les objets qu'ils désignaient devinrent les images mêmes du dieu. M. Bréal suppose que le diminutif ἑρμίδιον ou ἑρμάδιον, « petite statue d'Hermès », a dû servir de transition. « Dans les

Hermès, le dieu voyageur, est, par suite, le dieu du négoce (ἀγοραῖος, ἐμπολαῖος). On voyait son image à l'entrée des agoras des principales villes de Grèce ; on lui attribuait l'invention des mesures, des poids, des balances, de tout ce qui concerne les marchés[1]. Son culte, qui suivit les routes du commerce grec, fut porté sur plusieurs points de la Méditerranée, et se répandit surtout en Italie, où il se confondit facilement avec *Mercurius,* qui avait avec lui cette unique ressemblance d'être un dieu présidant à l'échange et à la vente des marchandises. Les gains provenant des trafics commerciaux étaient les dons du dieu κερδῷος. Ce caractère d'Hermès s'exprimait par la bourse pleine et chargée qu'il porte quelquefois à la main[2]. Mais cet attribut n'apparaît que sur des monuments d'époque peu ancienne. L'idée dont il est le symbole a été, pendant longtemps, étrangère à la conception de l'Hermès hellénique et n'a atteint son complet développement que sur le sol de l'Italie.

D'après une des données de la légende que l'hymne homérique nous a transmise, Hermès, on s'en souvient, fait sortir de leur étable, au lever de l'aurore, les génisses qu'il a dérobées et dont le soin lui est désormais confié, en échange de la lyre dont il abandonne la possession à Apollon. Il devient un dieu pasteur. Dans l'antiquité on attribuait aux vents, au zéphyre en particulier, une action fécondante sur les troupeaux. Hermès sera donc le dieu *Nomios* et *Épimèlios*. Ce caractère d'Hermès remonte aux plus anciens temps de la Grèce et s'est développé surtout dans l'imagination des premières populations pastorales de cette contrée. Chez Homère, le Troyen *Phorbas* (le berger) aux nombreux troupeaux est chéri entre tous par Hermès, « qui lui a donné la richesse[3] ». La même idée s'exprime par l'union du dieu avec la nymphe thessalienne *Polymèlè,* qui donne le jour à *Polydoros*[4]. Les traditions

pierres grossièrement taillées qui indiquaient la limite des champs, on a voulu reconnaître, dit-il, le dieu Hermès, devenu dès lors le patron des propriétaires, malgré son ancienne réputation de voleur. »

1. Pausan., I, 15, 1. Lucien, *Jup. Trag.*, 33.; Diod., V, 75.

2. Müller-Wieseler, t. II, pl. 29, n° 314.

3. *Iliade*, XIV, 490. A cette époque, la richesse consiste surtout en troupeaux. C'est dans un sens plus général qu'Hermès est qualifié de dieu bienfaisant (δώτωρ ἐάων, ἐριούνιος). Ces épithètes rappelaient sans doute, à l'origine, les bienfaits dont les vents, qui amènent soit la pluie, soit la sécheresse, sont la source pour l'homme des campagnes.

4. *Ibid.*, XVI, 180 sqq.



de Samothrace, un des principaux établissements des Pélasges, rapportaient que Saon, qui le premier avait colonisé l'île, était le fils d'Hermès et de *Phènè* (la déesse des troupeaux de moutons)[1]. En Arcadie, Hermès est le père de Pan, né de son union avec les filles de Dryops (l'homme des forêts de chênes)[2]. En Sicile, il est le père ou l'amant du beau Daphnis. Il a donc sa place parmi les divinités pastorales dont il partage les goûts et les instincts. Comme Pan et les Satyres, il poursuit les Nymphes de ses ardeurs lascives et a commerce avec elles dans les profondeurs des grottes montagneuses[3]; comme eux, il enchante ses loisirs en jouant de la syrinx. Suivant une croyance à peine effacée aujourd'hui dans nos campagnes et qui attribue aux bergers un pouvoir de sorcellerie, Hermès, dieu des pasteurs, présidait à certains modes de divination artificielle, à celui, par exemple, qui consistait à consulter les sorts au moyen de cailloux, dont le nom (θριαί) a donné naissance sans doute aux deux nymphes prophétiques du Parnasse, aux Thries, dont Hermès est chargé par Apollon de diriger l'inspiration[4]. Dans l'exercice de cette vie pastorale, le dieu est représenté coiffé du πῖλος, bonnet de peau de chèvre ou de mouton, comme en portent encore aujourd'hui les pâtres grecs.

A la conception d'Hermès dieu-berger, protecteur des troupeaux, se rattachent deux de ses attributs principaux : le bélier et le phallus.

Les artistes grecs s'étaient plu à représenter, sous des formes diverses, le bélier comme le compagnon inséparable et le favori d'Hermès. Le dieu est quelquefois assis à côté de cet animal[5], quelquefois monté sur son dos. Une statue d'Onatas d'Égine le montrait tenant un bélier sous son bras. L'Hermès fait par Calamis pour la ville de Tanagre portait un bélier sur les épaules[6]. C'est le dieu

1. Diod., V, 48. Schol. Apollon., *Argon.*, I, 917.
2. *Hymn. hom.*, XIX, 34 sqq.
3. *Hymn. in. Ven.*, 262.
4. *Hymn. in Merc.*, 551-563. Hermès, dieu des sorts, est aussi le dieu des trouvailles heureuses (ἕρμαια), qui sont considérées comme ses dons. Est-ce, comme le veut Roscher (*Hermes der Windgott*, chap. VII) parce que le vent, en raison de son humeur variable et capricieuse, était regardé comme une image du hasard ?
5. Paus., II, 3, 4.
6. *Ibid.*, IX, 22, 1. Cf. le type d'Hermès Criophoros sur les monnaies de Tanagre (Müller-Wieseler, II, nº 324 a).

κριοφόρος, dont nous possédons quelques représentations (fig. 40) et dont le type a passé dans la symbolique chrétienne, qui en a fait l'image du Bon Pasteur[1]. Or, la signification du bélier est en rapport avec le caractère pastoral d'Hermès. Quand les moutons et les brebis sortent de l'étable, le bélier marche à leur tête et leur sert de guide. En même temps, le bélier est l'animal fécondant dont la puissance génératrice entretient et multiplie la vie du troupeau. Il était donc le compagnon naturel du dieu pasteur qui veille sur les animaux dont la garde lui est confiée et qui favorise leur propagation. On donnait sans doute une raison plus profonde de cette association d'Hermès et du bélier dans les mystères de la Mère des dieux; mais Pausanias, qui la savait, s'est bien gardé de nous la transmettre[2]. Tout au plus est-il permis de supposer que cette explication mystérieuse devait être analogue à celle qui servait, dans les mystères de Samothrace, à justifier l'attitude ithyphallique d'Hermès, le phallus étant, comme le bélier, un symbole de génération. « Les Athéniens, dit Hérodote, les premiers d'entre les Grecs qui aient prêté aux statues d'Hermès une attitude ithyphallique, ont reçu cette tradition des Pélasges. Quant aux Pélasges, ils en ont donné une raison mystique qui est révélée dans les mystères de Samothrace[3]. » Un passage de Cicéron semble nous indiquer qu'Hermès qui, nous le savons d'ailleurs, s'identifiait à Samothrace avec Cadmos ou Casmilos, un des dieux Cabires, était représenté, dans les mystères de cette île, comme l'amant de Perséphone à laquelle il brûlait de s'unir[4]. De là son attitude.

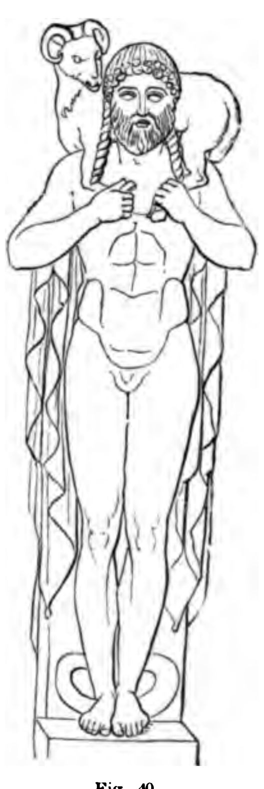


Fig. 40.

1. Voir l'étude de A. Veyries, *les Figures criophores dans l'art grec, l'art gréco-romain et l'art chrétien* (fasc. 39 de la *Biblioth. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*).
2. II, 3, 4.
3. Hérod., II, 51.
4. Cicér., *De Nat. Deor.*, III, 22. On voyait un Hermès Criophoros à côté

Hermès ithyphallique était donc peut-être interprété par les hiérophantes comme étant le principe mâle, la vertu fécondante, qui recherche avidement l'union de Perséphone, le principe femelle, pour accomplir l'œuvre de la génération dans la nature [1]. Mais cette conception, en supposant qu'elle exprime la doctrine même de Samothrace, ne peut évidemment rendre compte de l'origine du bélier et du phallus comme attributs d'Hermès. Il faut en chercher plutôt la raison dans les superstitions naïves et grossières des pâtres arcadiens, pour qui Hermès était simplement un bon génie qui veillait sur leurs moutons et sur leurs chèvres, et qui en augmentait le nombre par la génération dont le phallus et le bélier sont les antiques symboles.

Le messager des dieux se présentait nécessairement à l'imagination grecque comme un coureur infatigable. Pour exécuter rapidement les ordres qui lui étaient confiés, il devait avoir un corps juvénile, doué à la fois de vigueur et d'agilité. Il était donc l'idéal des éphèbes grecs dans la vie du gymnase, dont les exercices exigent les qualités de souplesse et de force, qui sont celles d'Hermès. De là son rôle de dieu *Agonios*, c'est-à-dire qui préside aux luttes et aux concours gymniques. Il était le chef divin des éphèbes, celui qui, armé seulement de sa strigile, s'était placé à la tête des jeunes gens de Tanagre pour repousser une invasion des Eubéens [2], et qui pouvait communiquer ses merveilleuses vertus à ceux qui se plaçaient sous sa protection. Hermès *Énagonios* était représenté quelquefois par les artistes grecs comme un adolescent vainqueur à la course, qui emporte la palme et la couronne qu'il vient de conquérir (fig. 41). C'était lui qui donnait la victoire dans ces luttes éphébiques dont on lui attribuait l'institution et qui portaient son nom (Ἑρμαῖα [3]). Les palestres et les gymnases étaient remplis de ses images, d'inscriptions composées en son honneur, de consécrations qui lui étaient communes avec Hèraclès, le dieu de la vigueur physique, qui ne pouvait d'ailleurs se confondre avec lui. Hermès, en



Fig. 41. — Hermès dieu des concours.

de Corè dans le bois Carnasios en Messénie où se célébraient des mystères (Paus., IV, 33, 5).

1. Voir Rossignol, *Les Métaux dans l'antiquité*, p. 153.
2. Pausan., IX, 22, 2. De là son épithète de *Promachos* à Tanagre.
3. Pind., *Olymp.*, VI, 79; *Pyth.*, II, 10, etc.

effet, ne communiquait pas seulement la force : il était encore le dieu *Charidotès*, celui qui donnait la grâce [1]; cette grâce incomparable dont la fleur s'épanouit sur tous ces beaux corps d'adolescents dont la statuaire grecque nous a légué les vivantes images.

Considéré comme l'interprète des dieux, comme celui qui transmet et qui explique les volontés de Zeus, Hermès devait posséder le talent de l'expression claire et facile, et le don souverain de la persuasion. Il devint ainsi le dieu de la parole et de l'éloquence. Quand Pandore, la première femme, a été façonnée par les mains d'Hèphæstos, parée et embellie par les soins de tous les dieux, c'est Hermès qui lui donne la voix, cette voix séduisante et artificieuse qui doit être fatale aux hommes [2]. Il est « le conducteur des Charites », celui qui amène avec lui les grâces qui touchent et qui persuadent. Il est, selon l'expression d'Horace, « l'éloquent petit-fils d'Atlas », le dieu λόγιος que plusieurs de ses statues représentent le bras droit levé, dans l'attitude d'un orateur [3], et dont Démosthène, et, après lui, les principaux maîtres de l'éloquence, étaient les terrestres images [4]. Vers la fin de l'hellénisme, les philosophes s'emparèrent de cette conception d'Hermès pour lui prêter un sens encore plus élevé. Profitant de la ressemblance du nom du dieu avec les mots ἑρμηνεύς et ἑρμηνεία, ils le considérèrent comme l'inventeur du langage, expression non seulement de la pensée humaine, mais de la raison divine qu'il aurait communiquée à l'intelligence des hommes. « Hermès, dit le stoïcien Cornutus, n'est autre chose que le λόγος envoyé du ciel sur la terre par les dieux [5]. » Dès l'époque de Platon, Hermès avait été comparé par les philosophes au dieu égyptien Thot ou Theut [6]. Les deux divinités furent complètement identifiées aux premiers siècles de l'ère chrétienne, alors que le néo-platonisme, faisant un suprême effort contre les doctrines nouvelles, essayait de donner une haute et spiritualiste signification à la sagesse des Égyptiens et de la confondre avec celle des Grecs, pour trouver dans celle-ci un sens religieux profond et un caractère d'antique révélation. Le dieu Theut était l'auteur de

1. *Hymn. hom. Herm.*, 18; cf. v. 575. *Odyss.*, XV, 319. A Samos, on célébrait une fête en l'honneur du dieu χαριδότης (Plut., *Quæst. gr.*, 55).
2. Hesiod., *Op. et D.*, 79.
3. Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt. Kunst*, I, 325. Cf. II, nº 318.
4. Jul., *Orat.*, VII. Synes., *Epist.*, 101, p. 240.
5. *De Nat. D.*, XVI.
6. *Phileb.*, 23.

toutes les inventions, de tous les arts, de la législation, de la religion; il était le père de toute science. Hermès, confondu avec lui, devint le grand et suprême révélateur, la source divine de tout ce que l'esprit humain avait découvert et confié à l'écriture. Il fut le dieu *Trismégiste* (trois fois grand), auquel on attribua un grand nombre d'ouvrages, d'origines et de provenances diverses, dont les plus anciens ne paraissent pas remonter au delà du troisième siècle de l'ère chrétienne[1]. Mais cet Hermès, de création philosophique, n'a rien à voir avec les croyances traditionnelles de la Grèce.

Parmi les attributs d'Hermès que nous avons signalés, le plus essentiel est le *caducée* (κηρύκειον), dont il faut distinguer la forme ancienne de la forme relativement récente. Primitivement, le caducée est un bâton sans ornements, dont la tête noueuse donne naissance à deux branches qui, en se bifurquant, s'arrondissent pour se rapprocher à leurs extrémités. Plus tard, le caducée eut une forme artistique. C'est un bâton ailé autour duquel s'enroulent deux serpents entrelacés (fig. 42) dont les corps sont quelquefois réunis par un nœud au bout de la baguette, et dont les têtes se regardent et se touchent. Il est le plus souvent l'insigne du héraut et un symbole de paix. Mais la baguette d'Hermès a en même temps un pouvoir merveilleux. Elle endort et réveille les mortels; elle attire après elle les âmes des morts. Elle change en or tout ce qu'elle touche, comme l'indique l'épithète de χρυσόρραπις appliquée au dieu, et elle semble être un symbole d'abondance et de richesse, analogue à la verge magique (*Wünschelruthe*) des légendes germaniques[2].

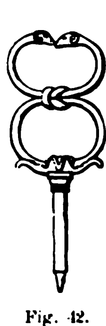


Fig. 42.

Dès les temps homériques, la rapidité de la course d'Hermès, messager des dieux, s'exprimait par la vertu des sandales qu'il avait aux pieds : « sandales magnifiques, sandales dorées qui le portent, soit sur l'élément humide, soit sur la terre immense, avec le souffle du vent[3]. » Pour préciser cette idée, les artistes ajoutèrent à ces sandales des ailes qui, plus tard, s'adaptèrent en outre au chapeau, au caducée, quelquefois même aux épaules et à la poitrine du dieu.

1. Voir Baumgarten-Crusius, *De librorum hermeticorum origine atque indole* (1827), et surtout L. Ménard, *Hermès Trismégiste* (1866).
2. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 926.
3. *Iliade*, XXIV, 340. Cf. *Odyss.*, V, 44; Virg., *Æn.*, IV, 239.



Enfin, quand la tête d'Hermès a une coiffure, il porte le *pétasos*, le chapeau rond dont les rebords protégeaient les éphèbes grecs contre les ardeurs du soleil, quand ils montaient à cheval, quand ils allaient à la chasse ou en voyage.

Nous avons indiqué précédemment les différentes représentations d'Hermès qui correspondent à ses principales attributions. Il nous reste à préciser les caractères généraux de la figure artistique du dieu [1].



Fig. 43.

Le type d'Hermès présente deux variétés essentielles, suivant qu'il appartient aux traditions de l'art archaïque ou à celles de la nouvelle école attique. Les formes les plus anciennes du dieu sont celles d'un homme robuste, dans la pleine maturité de son âge, dont la barbe est épaisse et longue, dont la chevelure, serrée par une bandelette, est bouclée sur le front, tandis que deux tresses descendent de chaque côté sur les épaules (fig. 43). Sa physionomie est grave et sévère. La dignité de son attitude indique le héraut divin et la majesté des fonctions dont il est revêtu (fig. 44).



Fig. 44. — Hermès héraut des dieux.

Tout autre est le type d'Hermès après la guerre du Péloponèse. Ce n'est plus un homme mûr, mais un adolescent ou un jeune homme; c'est l'idéal de l'éphèbe grec, dont les formes accomplies doivent aux exercices du gymnase leur développement vigoureux et leur gracieuse beauté. Sa poitrine large, ses membres déliés, secs quelquefois jusqu'à la maigreur, mais nerveux et pleins de force, sont faits pour la course et pour la lutte. La chlamyde, rejetée en arrière ou enroulée autour du bras gauche, laisse voir l'admirable structure et la ferme attitude de ce corps robuste et souple tout à la fois. Il a les cheveux courts et crépus comme les éphèbes attiques,

1. Voir O. Müller, *Arch. der Kunst*, §§ 379-381, dont nous résumons les observations.



l'oreille et la bouche petites, la figure ovale, le cou élancé. Les traits du visage indiquent le calme de l'esprit, la finesse de l'intelligence, et un sentiment de douce bienveillance qui s'exprime encore par la légère inclinaison de la tête. C'est Hermès protecteur



Fig. 45.

de la jeunesse et président des exercices gymniques (fig. 45). Quand il exécute les ordres de Zeus, tantôt il vole hardiment à travers les airs, tantôt il est représenté à l'état de repos, au milieu de son voyage; mais c'est un repos d'un instant, un arrêt plutôt qu'un repos. Rien ne trahit chez lui l'accablement ni l'affaissement de la fatigue, et tandis que son bras s'appuie contre un rocher, sa jambe gauche tendue en avant est déjà prête à s'élancer pour fournir une nouvelle carrière (fig. 46).

C'est sur les monuments artistiques d'ordre secondaire, sur les



monnaies, les pierres gravées, les vases peints en particulier, qu'il faut chercher la représentation des différentes scènes de la vie légendaire du dieu. La dispute de la lyre, le meurtre d'Argos et la délivrance d'Io, Dionysos enfant porté aux Nymphes par le fils de Maïa, tels sont les sujets le plus fréquemment reproduits par les peintures de vases. Les monnaies de la ville de Phénée, en Arcadie,



Fig. 46. — Hermès, messager des dieux.

nous montrent Hermès portant dans ses bras le jeune Arcas, héros éponyme de la contrée qui fut le berceau de sa religion. Hermès est aussi souvent mêlé à différents groupes de personnages mythologiques qu'il escorte ou qu'il précède, à titre de dieu πομπαῖος. Ces monuments seront rappelés plus loin, quand il sera question des divinités ou des héros avec lesquels Hermès se trouve en relation.

CHAPITRE VIII

DIVINITÉS DU FEU

I. HÉPHÆSTOS.

Le feu n'a plus rien aujourd'hui qui nous étonne. Mais on imagine facilement quelle merveille il a dû être pour nos premiers ancêtres. Avant d'avoir conquis cet élément pour l'asservir à leur industrie, les hommes ne le connaissaient, en effet, que par ses manifestations célestes. C'était au-dessus de leur tête, dans cette voûte immense, séjour des divinités bienheureuses, qu'ils voyaient éclater son action. Être brillant, être mystérieux, inabordable à l'homme, révélant sa présence par de soudains et redoutables phénomènes, le feu, qui avait sa source au ciel, ne pouvait être pour eux autre chose qu'un dieu. De quel effroi religieux n'étaient-ils pas saisis, quand les aveuglait la lueur blanche de l'éclair qui fendait la nue orageuse, ou quand le dieu lui-même, sous la forme de la foudre, se précipitait d'en haut sur la terre! A ces spectacles s'en joignait un autre, non moins extraordinaire, pour les premières populations de la Grèce. Le feu divin n'avait pas seulement le ciel pour demeure : il habitait encore les entrailles de la terre où on l'entendait gronder, et d'où sa flamme, en jets puissants, s'échappait des cratères volcaniques de la mer Égée. Ces aspects divers du feu durent produire, sur l'esprit des premiers Grecs, de vives impressions qui ont laissé leurs traces dans un certain nombre de légendes dont les principales se sont groupées autour d'Héphæstos.

Il est peu de divinités helléniques dont la signification soit aussi claire. La philologie comparée nous apprend qu'il faut reconnaître dans le nom d'Héphæstos la forme grecque d'une des épithètes les

plus fréquentes d'Agni, le dieu védique du feu[1]. Mais, serait-on privé de ce renseignement, il serait facile, même en se renfermant dans les limites de la Grèce, de déterminer le caractère originaire du dieu. Ce caractère, les Grecs eux-mêmes ne l'avaient pas oublié. Nous ne rencontrons pas seulement, dans les poèmes homériques, des expressions aussi significatives que « le feu d'Hèphæstos » ou « la flamme d'Hèphæstos » : nous y trouvons encore le nom du dieu employé comme un mot appellatif et transformé en un synonyme poétique de πῦρ[2]. Aucun doute n'étant possible sur le vrai sens de ce dieu, il en résulte que les mythes qui le concernent devront présenter, sinon dans tous leurs détails, au moins dans leur ensemble, une certaine facilité d'interprétation.

La naissance d'Hèphæstos était l'objet de deux traditions diverses. Dans l'*Iliade*[3], il est simplement le fils de Zeus et d'Hèra. Dans la *Théogonie* hésiodique, c'est Hèra qui l'a enfanté seule, sans s'unir à Zeus, dans un jour de mauvaise humeur et d'irritation contre son époux[4]. Cette naissance, contraire aux lois ordinaires des générations divines, étonne tout d'abord, mais elle n'est pas sans exemple. Nous savons que Typhaon, le monstre de l'ouragan, a été mis au jour de la même façon par la reine des dieux[5]. Ces enfants de la fureur d'Hèra, qui, pour les produire, fuit la couche de son époux, avaient évidemment ce caractère de correspondre à des fléaux redoutables auxquels on assignait une autre origine qu'aux phénomènes bienfaisants de la nature. Ceux-ci semblaient les fruits d'une heureuse et pacifique union ; ceux-là au contraire étaient nés sans amour : la discorde des époux célestes leur avait seule donné la vie. Êtres monstrueux ou difformes, ils ne sont pas les fils de Zeus : ils sont seulement les fils d'Hèra irritée, c'est-à-dire du ciel bouleversé, où gronde le tonnerre, où se déchaîne la tempête. Dans la tradition suivie par le poète de la *Théogonie*, Hèphæstos semble donc être l'image de l'éclair, ou, mieux encore, de la foudre, qui ne naît pas ailleurs qu'au sein de l'orage.

1. Max Müller identifie Ἥφαιστος à *Yavishtha*, épithète d'Agni. *Yavishtha* est le superlatif de *Yuvah*, « juvenis ». Le nom d'Hèphæstos se rattache ainsi à la même racine que celui d'Hébé. Le dieu du feu est le plus jeune des dieux, non parce qu'il est le dernier-né, mais parce qu'il ne perd jamais sa force (Cox, *Mythol. of the Aryan nations*, II, 194, note).
2. *Iliade*, II, 426 ; IX, 468 ; XVII, 88. *Odyss.*, XXIV, 71.
3. *Iliade*, I, 577.
4. *Theog.*, 927. Apollod., I, 3, 5.
5. *Hymn. hom.*, *Apoll. Pyth.*, 129.

Le dieu a pour trait caractérisque une infirmité physique. Ses pieds sont tordus ou raccourcis (Κυλλοποδίων, ῥικνὸς πόδας); il est boiteux, et l'inégalité de sa démarche provoque dans l'Olympe le rire inextinguible des dieux[1]. Les mythographes considéraient cette infirmité d'Hèphæstos comme une conséquence de sa chute. Mais cette explication n'est pas la véritable. Chez Homère, en effet, le dieu est boiteux dès sa naissance, et c'est à cause de ce vice de conformation que sa mère le prend en haine, qu'elle veut le dérober à la vue des immortels et qu'elle le précipite du séjour céleste. L'infirmité de cet enfant mal venu a donc sa raison dans la nature propre du dieu, et l'idée a dû en être inspirée aux ancêtres des Grecs par le spectacle même du feu. Faut-il dire, avec M. Cox, qu'Hèphæstos est infirme de naissance, parce que le feu, avant de s'élancer en flammes ondoyantes, est, à son commencement, un être faible et débile[2]? Le dieu boiteux ne rappelle-t-il pas plutôt le mouvement vacillant de la flamme ou les zig-zag que décrit la foudre en tombant du ciel? Toujours est-il que ce trait essentiel du dieu hellénique doit avoir une lointaine origine; car nous le trouvons, dans la mythologie du Nord, chez Loki, qui correspond à certains égards à l'Hèphæstos des Grecs, et dans les traditions populaires, modifiées par le christianisme, qui, en transformant l'ancien dieu du feu en un démon malfaisant puni pour ses forfaits, se souviennent encore de lui comme d'un diable boiteux.

L'*Iliade* nous offre deux versions différentes du mythe célèbre de la *chute d'Hèphæstos*. D'après le premier récit, le dieu encourut la colère de Zeus en voulant porter secours à Hèra que le maître de l'Olympe avait suspendue, pour la châtier, entre le ciel et la terre. « Jupiter, dit le poète, saisit Hèphæstos par le pied, et, du seuil divin, le lança dans l'espace où il fut emporté pendant toute la durée du jour : au coucher du soleil, il tomba à Lemnos où il

1. Faut-il rapprocher ce rire provoqué par Hèphæstos du rire du dieu lui-même, tel qu'on croyait l'entendre dans le pétillement de l'âtre, suivant une superstition rapportée par Aristote (*Meteor.*, II, 9)? « L'assimilation du tonnerre à un rire, dit M. Afanassief (*Vues poétiques des Slaves sur la nature*, II, p. 337-338), se rencontre dans les poésies des Indous; chez les Slaves, les Germains et autres nations congénères, elle a produit les mythes sur le rire formidable de Satan. » Le dieu slave *Liéchii*, devenu le génie des bois après avoir été celui des nuées orageuses, a des éclats de rire qui s'entendent, suivant les récits populaires, à quarante verstes à la ronde (*ibid.*, p. 338). — Nous devons ce renseignement à l'obligeance de notre collègue et ami M. Alfred Rambaud.

2. *Mythol.*, II, p. 197.

fut recueilli par les Sintiens[1]. » Ailleurs, c'est Hèra elle-même qui, rougissant de son fils, s'en débarrasse en le précipitant de l'Olympe; mais, au terme de sa chute, le malheureux dieu a la bonne fortune de rencontrer Thétis et Eurynomè qui le reçoivent dans leur sein, et là, dans les profondeurs de l'océan, auprès de ces bienfaisantes divinités de la mer, il passe neuf années d'une vie laborieuse, occupé à forger de merveilleux ouvrages[2]. Ces deux récits, malgré les différences de détail qui les séparent, ont un fonds et un sens identiques. Le simple phénomène de la chute de la foudre ne suffit pas à les expliquer. Pour en rendre compte, il faut songer surtout à la nature volcanique de Lemnos et de plusieurs autres îles de l'archipel hellénique, à ces volcans sous-marins dont le mystérieux travail et les redoutables éruptions ont dû être pour les plus anciennes populations de ces contrées un objet de religieuse terreur. Ce feu en activité au fond de la mer ne provenait-il pas, à leurs yeux, de la même source que le feu du ciel? Ce dieu caché au sein de Thétis n'avait-il pas dû un jour y être précipité du palais de l'Olympe? Ces masses rocheuses, ces îlots nouveaux que l'énergie volcanique, autrefois comme aujourd'hui, faisait émerger à la surface des flots, n'étaient-ils pas les témoignages saisissants du labeur d'Hèphæstos; n'était-ce pas là les créations du dieu du feu, ces étonnants et « magnifiques ouvrages » qu'il avait forgés dans sa retraite auprès des divinités de la mer?

Souvent cependant il arrivait que les volcans de l'Archipel cessaient de vomir leurs torrents de flammes et de laves pour rester muets de longues années. Les forges d'Hèphæstos semblaient éteintes et son travail suspendu. On était alors porté à supposer que le dieu avait quitté sa demeure marine, et qu'il était remonté au séjour des immortels, d'où il avait été momentanément exilé. Le mythe de la chute d'Hèphæstos est donc en corrélation nécessaire avec le mythe de son *retour au sein de l'Olympe*. On disait que, du fond de son atelier océanique, l'ouvrier divin avait fabriqué et envoyé à sa mère Hèra un magnifique présent; c'était un trône d'or, avec des liens invisibles. A peine Hèra s'y est-elle assise qu'elle se sent enchaînée. Aucun des immortels ne réussissant à la délivrer, Zeus se décide à rappeler l'exilé, seul possesseur du secret de ce mécanisme. Mais Hèphæstos résiste aux instances qui lui sont faites. Il était resté

1. *Iliade*, I, 590; cf. XV, 23. Apollod., I, 3, 5.
2. *Iliade*, XVIII, 395. Cf. *Hymn. Apoll. Pyth.*, 140.

sourd aux prières de chacun des dieux, quand Dionysos réussit à l'enivrer et le ramène tout chancelant (fig. 47) au milieu de l'Olympe[1]. Cet événement, dont plusieurs vases grecs nous offrent la représentation[2], était le sujet d'une des peintures qui ornaient à Athènes le temple de Bacchus voisin de son théâtre[3]. Il serait difficile d'en interpréter tous les détails. Si l'enchaînement d'Hèra indique l'immobilité de l'atmosphère condamnée au repos, sa délivrance par Hèphæstos semble correspondre au mouvement des

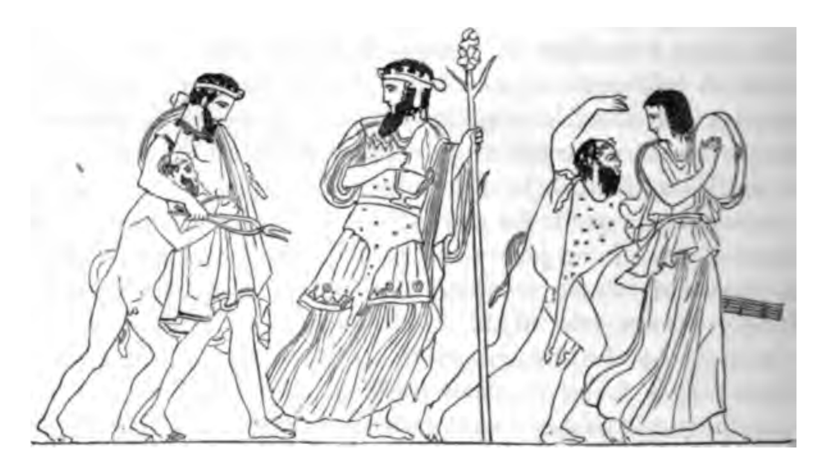


Fig. 47. — Retour d'Hèphæstos dans l'Olympe.

orages dont la foudre est un élément, dont le feu céleste paraît être la condition. Ce qui s'explique mieux, c'est le rôle que joue Dionysos dans ce récit mythique. En Grèce comme en Italie, les terrains volcaniques sont, on le sait, singulièrement favorables à la croissance de la vigne. Les îles de Lemnos, de Naxos, de Santorin, produisaient et produisent encore aujourd'hui un vin excellent, dont le feu semble emprunté à la nature du sol où on le récolte. Le dieu de la vigne et le dieu des volcans, tous les deux d'origine thrace d'ailleurs, se trouvaient ainsi unis par certains rapports d'amitié[4]. Il n'est donc pas étonnant que Dionysos ait été choisi pour ramener

1. *Mythogr.*, *Gr.*, Westermann, p. 372.
2. Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, I, 58. *Élite Céramogr.*, I, 41 et suiv., p. 112 et suiv.
3. Paus., I, 20, 2.
4. Observation de Preller, *Griech. Mythol.*, I, 144 (3e édit.)

Hèphæstos dans l'Olympe, à l'époque où les hommes commencent à s'enivrer du jus de la vigne, c'est-à-dire dans la saison d'automne où éclatent en Grèce les premiers orages, où reparaît le feu du ciel.

D'autres traditions nous montrent encore dans Hèphæstos un dieu de la foudre. Comme Prométhée, qui a plus d'une affinité avec lui, il fend la tête de Zeus pour en faire sortir Athèna[1]; en d'autres termes, il fait jaillir l'éclair du front du ciel orageux. Les fables attiques témoignent de la communauté de nature qui rapprochait Hèphæstos et Athèna. On racontait que le dieu du feu céleste s'était enflammé d'amour pour la brillante déesse et qu'il avait tenté de s'unir à elle. La légende athénienne avait, au prix d'un détail révoltant et tout en faisant naître le héros Érichthonios du résultat de cette amoureuse poursuite, sauvegardé le caractère virginal d'Athèna[2]. Mais des traditions postérieures supposaient que l'union des deux divinités avait été consommée et qu'il en était né, soit Apollon Patroos, soit Hèlios[3]. Ce dernier est d'ailleurs, d'après d'autres textes, en relation intime avec Hèphæstos, qu'il aide à combattre les Géants[4] et auquel il révèle, dans l'*Odyssée,* les amours secrètes d'Arès et d'Aphrodite. Le caractère d'Hèphæstos, dieu du feu solaire comme du feu de la foudre, se marque encore dans le choix des épouses qui lui étaient attribuées. L'*Iliade* lui donne pour femme Charis[5]; la *Théogonie,* l'aînée des Charites, Aglaïè, « la brillante », personnification des rayons de l'aurore[6]. L'épouse qui lui est assignée par le poète de l'*Odyssée,* est Aphrodite. Mais cette dernière tradition semble s'être rencontrée avec une autre, qui faisait d'Aphrodite la femme d'Arès. C'est sans doute pour résoudre cette contradiction que le poète homérique imagina de représenter l'union de ces deux dernières divinités comme un adultère dont Hèphæstos aurait rendu un jour tous les dieux témoins, en enlaçant les deux amants dans un réseau inextricable, merveilleux produit de son art.

1. Apollod., I, 3, 6.
2. Apollod., III, 14, 6. Cf. Eratosth. *Cataster.*, XIII. *Mythogr. Gr.*, Westermann, p. 360. Schol. Eurip. *Med.*, 825.
3. Cicer. *De Nat. D.*, III, 22. Cf. Gerhard, *Auserles. Vas.*, I, 55-56. Palæphat., *De Incred.*, 53.
4. Apollod., I, 6, 2. *Élite Céram.*, I, p. 160. Gerhard, *Trinkschalen*, pl. 10-11.
5. *Iliade*, XVIII, 382.
6. *Theog.*, v. 945.

Les légendes qui représentent Hèphæstos comme le dieu du feu céleste, à l'exclusion de toute autre idée, paraissent être plus anciennes. Il est à remarquer, en effet, que, chez Homère, l'atelier du dieu n'est pas encore placé dans les entrailles de la terre, soit à Lemnos, soit ailleurs : il est sur l'Olympe même. C'est en arrivant au séjour des dieux que Thétis aperçoit la demeure d'Hèphæstos : « demeure immortelle, demeure étincelante, constellée d'étoiles, d'un airain éclatant, que l'artiste boiteux s'est fabriquée lui-même[1]. » Là, près de ses fourneaux embrasés, il forge une quantité de beaux objets destinés aux dieux et aux héros. La magnificence de ces ouvrages, leur riche matière, leurs lumineux reflets, semblent être les images de certains phénomènes solaires. Parmi les œuvres d'Hèphæstos on citait, en effet : le char d'Hèlios, la cuirasse d'or d'Hèraclès, celle de Diomède, l'armure complète d'Achille avec son bouclier merveilleux, si longuement décrit au dix-huitième chant de l'*Iliade;* le sceptre de Zeus et son trône d'or; les sièges où s'assoient les dieux, et tout le palais de l'Olympe. On lui attribuait encore la fabrication d'un grand nombre de trépieds, de coupes ciselées, d'objets d'art faits pour orner les demeures des héros favoris des immortels. En un mot, il est l'artiste divin qui a créé tout ce qu'il y a de beau et de brillant dans la région céleste, comme la flamme du soleil est l'ouvrière de ces mille teintes qui colorent le ciel à l'occident et à l'orient, de ces reflets éclatants dont se parent les nuages dorés par ses rayons. D'après cette antique conception, Hèphæstos n'a donc pas de résidence terrestre : le ciel seul est le théâtre de son actif labeur.

Plus tard, la forge d'Hèphæstos fut transportée à Lemnos, dont le volcan, très actif dans l'antiquité, ne paraît s'être éteint complètement qu'à l'époque d'Alexandre : Lemnos, terre chérie d'Hèphæstos, habitée par les barbares Sintiens[2], dans lesquels il faut reconnaître sans doute non une peuplade réelle, comme le croyaient les anciens, mais des êtres mythiques, analogues à ceux qui sont les compagnons ordinaires du dieu[3]. C'était là qu'il avait eu pour ami ou pour maître dans l'art de la forge, Kèdalion (le brandon enflammé); là aussi on lui donnait pour fils les Cabires, génies du

1. *Iliade*, XVIII, 369 et suiv.
2. *Odyss.*, VIII, 284, 294.
3. Nous suivons ici Preller, *Griech. Mythol.*, I, p. 145, 3e édit.

. l'artiste divin pétrit
atue qu'il doua de la
a embellie de toutes
soins d'Aphrodite;
lui a insufflé la vie.
longtemps avant le
ine avait été conçue
les premiers Grecs,
rs jusqu'aux origines
l'éclair, n'est-il pas
m exprime l'idée de
s l'ancêtre de toute
2?

nté Hèphæstos sous
gueur de l'âge, à la
velue. Ce type fut
é traditionnelle du
istes, qui souvent
à l'indiquer sans
gnage de Cicéron,
la célèbre statue
lonnait à l'image
, ne lui enlevait
ne, paraît avoir
le d'un homme
es monuments
idéal de l'ou-
nent les fonc-
le, originaire
oscures et les
ique courte,
ule, le bras
tiennent le

sentations
um monu-

devaient naturellement lui attribuer l'invention du travail des métaux, dont le feu est l'indispensable condition. Le mythe du feu dérobé au ciel et communiqué aux hommes appartient, il est vrai, en propre à la légende de Prométhée, et ne se retrouve pas dans celle d'Hèphæstos. Mais les courses aux flambeaux qui faisaient partie des fêtes du dieu comme de celles du Titan [1], sont probablement la tradition persistante de cette idée disparue de la poésie populaire. Les textes homériques, d'ailleurs, nous montrent dans Hèphæstos le dieu qui a enseigné aux hommes tous les arts métallurgiques. « Il a instruit à faire de beaux ouvrages les mortels qui jusqu'alors habitaient des cavernes aux flancs des montagnes, comme des bêtes fauves [2]. » Il est donc, comme Prométhée, un éducateur de la race humaine : image du feu qui a été, sur cette terre, le premier instrument de la civilisation, et dont la conquête a servi de point de départ à tous les progrès.

Un pouvoir d'un ordre plus élevé encore appartient à Hèphæstos dans la mythologie grecque. Son talent ne se borne pas à transformer les métaux bruts pour en faire des œuvres artistiques; il sait encore donner aux œuvres qui sortent de ses mains le mouvement et la vie. Il est l'auteur et le créateur d'êtres animés. C'est lui qui a fabriqué les chiens d'or du roi Alcinoos et les taureaux d'airain d'Æétès qui vomissent la flamme [3]. Dans sa demeure olympienne, Thétis n'aperçoit pas seulement des machines automates : elle y admire des vierges d'or, servantes du dieu, « en tout semblables à des jeunes filles vivantes » : elles sont douées de l'intelligence, de la voix et du mouvement. Peut-être ces créations merveilleuses s'expliquent-elles encore par le spectacle des nuages mobiles qui, dans le ciel illuminé par la flamme solaire, affectent souvent des formes d'animaux et de personnages fantastiques [4]. Mais la puissance créatrice d'Hèphæstos va plus loin que le monde des animaux et que les brillantes apparitions du ciel : elle s'étend à la race humaine. De même que Prométhée a façonné le premier homme, Hèphæstos crée la première femme,

1. Herod., VIII, 98; Andoc., *De Myster.*, 132. Harpocrat., p. 184.
2. *Hymn. hom.*, XX, Baumeister. Cf. *Odyss.*, VI, 232. *Theog.*, 866.
3. *Odyss.*, VII, 91. Apollod., I, 9, 23.
4. C'est à peu près ainsi que dans le *Kalévala* (37e runo, trad. Léouzon le Duc) le forgeron Ilmarinen voit successivement sortir de sa fournaise « une brebis à la toison d'or, à la toison de cuivre, à la toison d'argent; un poulain à la crinière d'or, à la tête d'argent, aux sabots de cuivre; enfin une jeune fille à la tête d'argent, à la chevelure d'or, au corps plein d'attraits ».

Pandore. Sur l'ordre de Zeus, d'après Hésiode, l'artiste divin pétrit de l'argile avec de l'eau et en modela une statue qu'il doua de la voix humaine et de la force vitale[1]. Pandore sera embellie de toutes les grâces et parée de tous les attraits par les soins d'Aphrodite; mais c'est Hèphæstos qui l'a façonnée et qui lui a insufflé la vie. Remarquable tradition qui nous montre que, longtemps avant le développement de la philosophie, l'âme humaine avait été conçue comme une force ignée, qu'elle était déjà, pour les premiers Grecs, une étincelle divine : idée qui remonte d'ailleurs jusqu'aux origines aryennes. Dans les Védas, Bhrigu, le dieu de l'éclair, n'est-il pas un créateur? Et son fils Cyavanâ, dont le nom exprime l'idée de la foudre tombée sur la terre, ne devient-il pas l'ancêtre de toute la race humaine, en épousant la fille de Manu[2]?

L'anthropomorphisme homérique avait représenté Hèphæstos sous les traits d'un homme robuste, dans toute la vigueur de l'âge, à la figure barbue, aux bras nerveux, à la poitrine velue. Ce type fut celui qu'adopta la plastique grecque[3]. L'infirmité traditionnelle du dieu était, il est vrai, une difficulté pour les artistes, qui souvent la supprimèrent. Quelquefois, ils avaient réussi à l'indiquer sans que leur œuvre eût rien de disgracieux. Au témoignage de Cicéron, il était facile de reconnaître le dieu boiteux dans la célèbre statue due au ciseau d'Alcamène[4]; mais ce détail, qui donnait à l'image d'Hèphæstos un caractère d'originalité intéressante, ne lui enlevait rien de sa force. La figure du dieu qui, à l'origine, paraît avoir affecté des formes juvéniles, qui, plus tard, fut celle d'un homme mûr, offre d'ailleurs peu de variantes, dans les rares monuments qui nous en restent. Hèphæstos est toujours le type idéal de l'ouvrier forgeron, dont le costume et les attributs indiquent les fonctions. Pour coiffure, il porte le bonnet de forme ovale, originaire sans doute de Lemnos, qui lui est commun avec les Dioscures et les Cabires. Sa tunique est l'*exomis* des travailleurs : tunique courte, sans manches, fendue du côté droit, où elle laisse l'épaule, le bras et une partie de la poitrine à découvert. Les mains tiennent le

1. Hesiod., *Op. et D.*, v. 60.

2. Voir F. Baudry, *Revue germanique*, 15 avril 1861, p. 365.

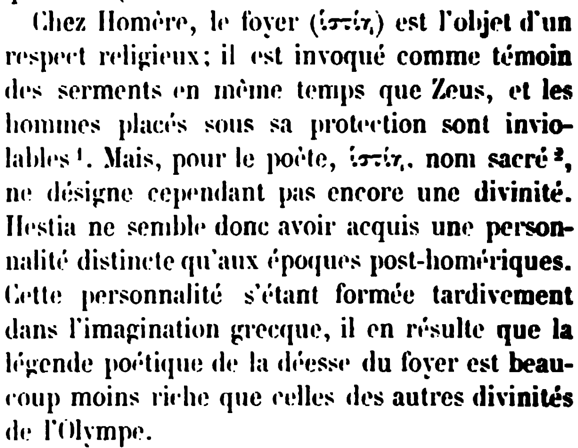
3. Le travail le plus récent et le plus complet sur les représentations d'Hèphæstos est celui de M. Blümner, *De Vulcani in veteribus artium monumentis figura*, Breslau, 1870. Cf. O. Müller, *Handbuch*, §§ 366-67.

4. Cicer., *De Nat. D.*, I, 30. Valer. Max., VIII, 11.

marteau et les tenailles (fig. 48). Ces détails ne se modifient légèrement que dans la représentation des scènes mythologiques où Hèphæstos joue un rôle, dans celle de la naissance d'Athèna, par exemple, où nous voyons le dieu armé d'une hache pour fendre la tête de Jupiter.

II. — HESTIA.

Hestia est, d'après le sens très précis de son nom, la divinité du foyer, ou le foyer lui-même, en tant que sacré. De cette idée simple est dérivée en Grèce une série de conceptions religieuses et cosmographiques dont il faut expliquer l'origine et rechercher l'enchaînement.



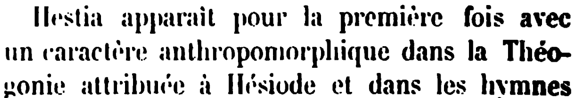


Fig. 48.

Chez Homère, le foyer (ἑστίη) est l'objet d'un respect religieux; il est invoqué comme témoin des serments en même temps que Zeus, et les hommes placés sous sa protection sont inviolables[1]. Mais, pour le poète, ἑστίη, nom sacré[2], ne désigne cependant pas encore une divinité. Hestia ne semble donc avoir acquis une personnalité distincte qu'aux époques post-homériques. Cette personnalité s'étant formée tardivement dans l'imagination grecque, il en résulte que la légende poétique de la déesse du foyer est beaucoup moins riche que celles des autres divinités de l'Olympe.

Hestia apparaît pour la première fois avec un caractère anthropomorphique dans la Théogonie attribuée à Hésiode et dans les hymnes homériques. Là, elle est désignée comme la fille de Cronos et de Rhéa, et comme leur premier enfant[3]. Plus tard, les poètes célébrèrent en elle la première-née (πρώτη), la plus ancienne (πρέσβειρα) des divinités; et les usages du culte et de la vie helléniques ne cesseront de témoigner de la primauté qui lui était assignée dans la hiérarchie des êtres divins. A Olympie, son autel était le

1. *Odyss.*, XIV, 159; XX, 231, etc.
2. Le foyer, comme objet usuel, s'appelle ἐσχάρη chez Homère (*Od.*, VI, 305; VII, 153, etc.).
3. *Theogon.*, 453. *Hymn.*, IV, *in Ven.*, 22; XXIX, 13.



premier où l'on sacrifiait[1]. La locution proverbiale ἀφ' Ἑστίας rappelle qu'Hestia recevait les prémices de tous les sacrifices, et que dans les festins la première libation était faite en son honneur. Sœur de Zeus et d'Hèra, de Dèmèter, d'Hadès et de Poséidon, Hestia, en vertu de son titre d'aînesse, occupait donc un rang supérieur à celui de ces grandes divinités et avait sur elles une sorte de droit de préséance. Quant à l'histoire de sa vie divine, elle se réduit à un mythe unique. Poséidon et Apollon, disait-on, avaient recherché son union; mais la vierge pudique (αἰδοίη) résista énergiquement à leurs instances. Poursuivie par ses amants, elle vint se placer sous la protection de Zeus, et là, « ayant touché la tête du maître de l'égide, elle jura par un serment solennel, serment qui s'est accompli, qu'elle resterait vierge éternellement[2] ». Ce double caractère de la primauté divine d'Hestia et de son éternelle virginité ne s'expliquera pour nous que quand nous aurons défini les idées essentielles qui se groupaient autour de son nom.

Pour déterminer ces idées, il faut évidemment rechercher les motifs qui avaient fait attribuer au foyer, dont Hestia est, en Grèce, la personnification, un caractère sacré. Quelle était donc la valeur première du mot ἑστία? Ce mot, sous sa forme dorienne surtout, Fιστία, se rattache, comme le latin *Vesta*, au radical sanscrit *vas*. Mais ce radical a, dans la langue antique de l'Inde, deux sens très différents. Tantôt il veut dire « habiter »; tantôt il signifie « briller ». Les linguistes qui ont essayé d'expliquer l'étymologie du mot grec ἑστία se sont partagés entre les deux sens de la racine *vas*[3] : la question ne peut donc être tranchée rigoureusement par la philologie. Mais, au point de vue mythologique, la seconde signification nous paraît la plus probable, parce qu'elle nous reporte à un ordre d'idées plus anciennes[4]. Faire du foyer le symbole de l'habitation, cela suppose un certain degré de réflexion et d'abstraction; il suffit au contraire d'ouvrir les yeux pour être frappé de l'éclat de la flamme « brillante », qui éclaire et qui échauffe. Il nous semble donc que les premiers Grecs qui ont donné un nom au

1. Pausan., V, 14, 4.
2. *Hymn. hom.*, IV, 21 sqq.
3. G. Curtius, *Grundzüge der Griech. Etym.*, p. 399, 5e édit.
4. L'opinion contraire est soutenue par M. Th.-H. Martin dans sa savante étude sur *la signification cosmographique du mythe d'Hestia* (Mém. Acad. Inscript., t. XXVIII), qui nous a été souvent utile pour la rédaction de ce chapitre.



foyer, ont dû le désigner, moins en songeant à la pierre immobile placée au centre de l'habitation et qui sert de support au feu, qu'en songeant au feu lui-même. N'était-ce pas ce feu surtout qui était sacré? N'était-ce pas en lui que résidait la divinité, comme en témoignent les croyances populaires qui voyaient dans le pétillement de la flamme soit un sourire, soit une menace d'Hestia[1]? Ce feu domestique avait, comme tous les autres, une origine céleste; d'ailleurs, c'était lui qui, sur les autels publics, montait vers le ciel pour y porter les vœux et les offrandes des hommes, qui entraient ainsi en communication avec les dieux de l'éther. Dans le sacrifice, sa naissance et son action brillante étaient les conditions indispensables de l'adoration des autres puissances célestes, qui ne se rendaient qu'à son appel; il était le premier dieu qui révélât sa présence sur la terre, et c'est peut-être pour ce motif qu'Hestia avait été placée à la tête des généalogies divines. De même, dans les Védas, Agni, le feu de l'autel, usurpe quelquefois le premier rang, qui appartient d'ordinaire à Indra, et devient la divinité suprême des Aryas. La signification sacrée du mot ἑστία nous paraît donc se rapporter surtout au feu allumé pour le sacrifice. Ce n'est pas là une pure hypothèse. Il était resté dans les croyances religieuses de la Grèce certains souvenirs de cette identité primitive d'ἑστία avec le foyer étincelant de l'autel. « Zeus a accordé comme récompense à Hestia d'être honorée dans tous les temples des dieux[2], » c'est-à-dire que, dans chaque sanctuaire, elle représentait le feu sacré qui brûlait en l'honneur de la divinité qui y habitait. A Delphes, son autel était le « foyer commun » des Hellènes; c'était auprès de lui qu'on venait rallumer le feu des temples, quand il s'était éteint[3]. L'association d'Hestia et d'Hermès sur les monuments de l'art et de la poésie helléniques[4] témoigne de la même conception. Hermès, en effet, avait été l'inventeur des sacrifices, en allumant sur la terre le premier feu en l'honneur des dieux.

Dans les habitations primitives de la Grèce, le foyer ne servait pas seulement aux besoins journaliers de la vie : il était encore

1. Aristot., *Meteor.*, II, 9.
2. *Hymn. hom.*, IV, 30.
3. Plut., *Arist.*, 31.
4. Phidias avait rapproché Hermès d'Hestia sur la base de son Jupiter Olympien (Paus., V, 11, 8). Cf. la base de trépied (autel des douze dieux) qui est au Louvre. Fröhner, *Notice de la sculpture antique*, I, p. 5 et 6, nos 198-199 : double tête d'Hermès et d'Hestia.

l'autel où l'on sacrifiait aux divinités domestiques. Il devait donc être sacré comme le foyer des sacrifices publics. Par suite, il occupait la même place que le feu sur l'autel; il était exactement au centre de la maison, dont le toit était percé pour livrer passage à la fumée. Quand l'ἑστία se transforma en une personne divine, le centre sacré autour duquel se groupait la famille devint la résidence d'Hestia, « qui siège au milieu de l'habitation », qui est ainsi la première des divinités de la famille; qui a appris aux hommes à se construire des demeures, qui leur procure tous les bienfaits de la vie domestique[1]. En Grèce, la cité n'étant que l'image agrandie de la famille, chaque cité avait son foyer commun, où l'on entretenait un feu perpétuel en l'honneur d'Hestia, et qui était le centre religieux de la vie publique. Le foyer du Prytanée avait remplacé l'ancien foyer du roi[2]. Asile sacré des suppliants, lieu de réception pour les hôtes et les ambassadeurs étrangers, cet édifice, de forme circulaire, avait à son centre un autel d'Hestia où brûlait sans cesse le feu de la cité. C'était ce feu que l'on emportait dans les expéditions guerrières; c'était à ce foyer sacré de la mère-patrie que les émigrants venaient allumer la flamme destinée à être portée dans leur nouvelle demeure.

De l'étroite enceinte de la cité cette conception s'était étendue à toute la Grèce, et ensuite à la terre entière dont Delphes passait pour être l'ombilic (ὄμφαλος), c'est-à-dire le point central. On disait, en effet, que deux aigles, lancés par Jupiter des deux extrémités de la terre, à l'orient et à l'occident, s'étaient, dans leur vol, rencontrés à Delphes[3]. Il y avait donc, dans le sanctuaire d'Apollon delphien, un autel d'Hestia, objet d'une singulière vénération, et où l'on voyait « le foyer commun » (κοινὴ ἑστία) de la Grèce et du monde. « Le foyer de Delphes, dit M. Th.-H. Martin[4], était censé occuper, sur la surface circulaire et plane de la terre et sous la voûte du ciel, une place semblable à celle que le foyer domestique nommé aussi, pour cette même raison, μεσόμφαλος, occupait sous le milieu du toit dans les maisons primitives de la Grèce. Dans le temple de Delphes, auprès du foyer sacré, était placée la pierre ὄμφαλος, qui était sans doute supposée marquer le

1. Diod., V, 68; Callim., *in Del.*, 325; *in Cer.*, 129. Eustath. ad *Iliad.*, p. 735.
2. Aristot., *Polit.*, III, 9, 7.
3. Eschyle, *Choéph.*, 1030, sqq.
4. *Mémoire cité* (Acad. Inscript., t. XXVIII, première partie, p. 338).

point précis du milieu du disque terrestre. » Ainsi la conception religieuse d'Hestia, sortie de l'habitation de la famille pour s'étendre à la terre entière, habitation de la race humaine, avait insensiblement acquis un caractère cosmographique qui modifiait singulièrement la nature primitive de cette divinité.

Les opinions populaires des Grecs, telles qu'on les trouve déjà exprimées chez Homère et chez Hésiode, n'attribuaient pas à la terre la forme d'une sphère : elles l'assimilaient à un disque, dont la circonférence est entourée par le fleuve Océan et que recouvre la voûte solide du ciel. Au temps de Plutarque, ces opinions étaient encore vivantes : on disait alors que la table hospitalière, nommée par quelques-uns ἑστία, paraissait offrir « une imitation de la terre[1] ». Or, cette table hospitalière, dont parle Plutarque, était sans doute la table circulaire à trois pieds, table primitive des Grecs, et dont le plateau affectait, en effet, exactement la forme du disque terrestre. La place assignée à Delphes au foyer d'Hestia, montre que les anciens supposaient dans l'épaisseur de ce disque l'existence d'un feu central. Ce foyer éternel, principe de toute vie terrestre, n'était autre qu'Hestia. On conçoit donc que cette divinité ait pu être confondue avec la Terre. C'est ce qu'indique la forme même des édifices qui lui étaient consacrés. En Grèce, les Prytanées, où l'on entretenait le feu d'Hestia, étaient des édifices circulaires. A Rome, le temple antique de Vesta était également une enceinte circulaire, qui avait à son centre l'autel où brûlait le feu sacré, et entourée de colonnes supportant une coupole[2]; « image de la terre circulaire et plane, ayant le feu d'Hestia au milieu de sa surface, et la coupole du ciel au-dessus d'elle[3] ».

Cette identification d'Hestia avec la Terre n'est point une invention tardive de la philosophie cosmologique des Grecs. On la voit très nettement établie dès le cinquième siècle avant l'ère chrétienne. Euripide nous dit que « la terre, mère de toutes choses, est appelée par les sages Hestia, assise sur l'éther[4]. » Or, ces sages dont parle le poète sont sans doute les Orphiques, dont il reproduit souvent les idées, et qui, s'ils n'ont point été les auteurs de cette conception, ont du moins contribué à la répandre[5]. Dans les hymnes qui ont

1. Plut., *Quæst. Conviv.*, VII, 4.
2. Ovid., *Fast.*, VI, 280. Plut., *Numa*, XI.
3. Mém. cité de M. H. Martin.
4. Macrob., *Sat.*, I, 23, 8. Cf. Aristot. *De Mundo*, 2.
5. Voir Nägelsbach, *Nachhomer. Theol.*, p. 454.



fidèlement conservé la tradition de leurs doctrines, Hestia, fille royale du puissant Cronos, habite la demeure centrale du feu éternel; séjour des dieux bienheureux, elle est en même temps le support solide des mortels[1]. Mais, chez les Orphiques comme chez les Pythagoriciens qui ont avec eux de nombreux rapports, la signification d'Hestia s'élargit encore. Elle n'est plus seulement la terre qui possède à son centre le feu, source de la vie : elle est la terre considérée dans la place qu'elle occupe au sein de l'univers. Le trône d'Hestia est le « siège central du cosmos », et ce siège est immuable. « Hestia, dit Platon, reste seule en repos dans la demeure des dieux[2]. » Elle est donc la terre, placée au centre du monde, où elle est stable et immobile, tandis que les autres corps célestes accomplissent leurs révolutions. Ce caractère d'Hestia explique en partie le mythe relatif à sa virginité, qui n'est pas un mythe primitif. Si Hestia est une déesse vierge, ce n'est point seulement parce que le feu est l'élément pur par excellence : c'est parce que la terre, en vertu de sa stabilité, n'entre pas en communication avec les éléments mobiles du ciel. Apollon, le soleil qui la contemple amoureusement pendant toute la durée du jour, ne peut cependant jamais s'unir à elle : condamné à parcourir sans cesse la voûte céleste, il s'approche chaque soir d'Hestia, mais sans pouvoir l'atteindre, car il se plonge dans l'Océan. De même Poséidon, qui aime Hestia que ses flots embrassent, ne fait cependant qu'effleurer son corps divin : il lui est défendu de pénétrer dans le sein de la terre, jusqu'à cette source ignée où réside la déesse. Les Stoïciens exprimaient une idée voisine de celle-ci quand, partant de ce principe que la génération suppose le mouvement, ils disaient qu'Hestia est vierge, parce que l'immobilité ne saurait rien engendrer[3]. Au contraire, les Pythagoriciens, comme Philolaos, étaient en désaccord avec la tradition générale quand ils entendaient par Ἑστία κόσμου, non plus la terre elle-même à laquelle ils attribuaient un mouvement, mais une masse de feu immobile au centre de l'univers[4].

Ces rapports d'idées expliquent comment Hestia a pu se confondre avec les autres divinités de la terre, avec Gæa, Dèmèter et Cybèle. On la représentait quelquefois, comme Cybèle, sous les traits

1. *Hymn. Orph.*, 84. Cf. 27, 1, 9.
2. *Phèdre*, p. 247 a.
3. Cornut., *De Nat. Deor.*, XXVIII, p. 157, éd. Osann.
4. Stob., *Eclog. Phys.*, I, 23. V. Bœckh, *Philolaos*, p. 90 sqq., et le mémoire, cité plus haut, de M. Th.-H. Martin.



d'une femme qui tient à la main le *tympanum*, image de la forme circulaire du globe terrestre[1]. Elle était, comme Démèter, la source immortelle de la vie qui se développe à la surface de la terre. Son identification enfin avec la Mère des dieux est peut-être une des raisons qui l'ont fait considérer comme la plus ancienne et la plus vénérable des divinités.

En résumé, Hestia a désigné tour à tour, et par une série d'idées dont le cercle s'était successivement élargi, le foyer placé au centre de l'autel, le foyer du milieu de l'habitation, celui de la cité, celui de la Grèce, le feu central de la terre, et la terre elle-même, foyer fixe et immuable de l'univers. Elle se distingue des autres divinités du feu, à la fois par les conceptions cosmographiques qui se rattachent à son nom, et par l'idée morale de la stabilité et de la sainteté de la vie de famille dont elle est le symbole.



Fig. 19.

La personnalité mythologique d'Hestia s'étant développée tard, son type artistique ne peut remonter à une antiquité bien reculée. Pendant longtemps sans doute, elle n'eut pas d'image, et l'on se contentait de lui offrir des sacrifices sur l'autel où brûlait son feu sacré, comme dans le sanctuaire d'Hermione[2]. Aucune des représentations de cette déesse n'était attribuée au ciseau des artistes primitifs, et ces représentations étaient peu nombreuses. Les textes anciens citent seulement : une statue d'Hestia au Prytanée d'Athènes; une, à Olympie, due à Glaucos d'Argos; une autre, à Paros, d'un art remarquable, que Tibère fit consacrer dans le temple de la Concorde[3]; à Rome enfin, une statue d'Hestia, œuvre célèbre de Scopas. La déesse était assise, comme il convient

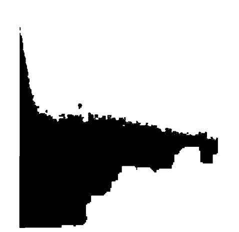
1. Suidas, v. Ἑστία.
2. Pausan., II, 35, 2.
3. Pausan., I, 18, 3; V, 26, 2. Dion Cassius, 55, 9.

à son caractère de dignité et de stabilité; autour de son image étaient deux candélabres, destinés à supporter les flambeaux qui expriment sa nature ignée[1]. Qu'elle siège sur un trône, ou qu'elle soit debout, Hestia est toujours dans un état de complète immobilité qui répond à l'idée qu'on se faisait de sa divinité. La Vesta du palais Justiniani, vraisemblablement d'origine grecque[2], est la meilleure des statues de cette déesse qui nous aient été conservées (fig. 49). La simplicité du vêtement qui la recouvre tout entière, la raideur des draperies de sa tunique, le voile qui tombe sur ses épaules, sa chevelure sans apprêt, sa physionomie sévère, tout en elle concourt à produire une impression de gravité religieuse. Le bras gauche, qui montre le ciel d'où est descendu le feu sacré du foyer, donne seul quelque apparence de mouvement à cette calme représentation[3].

1. Plin., *Hist. nat.*, XXXVI, 25, éd. L. Jahn. Nous lisons dans ce texte « *lampteras* » (et non *campteras*), avec L. Jahn et Welcker (*Alte Denkmäler*, 5, 12 sqq.)

2. Voir le commentaire du nº 338a des *Denkmäler der alter Kunst*, t. II, de Müller-Wieseler, dont la planche est ici reproduite.

3. Pour une étude plus complète des représentations d'Hestia, voir surtout l'ouvrage de M. Preuner, *Hestia-Vesta* (p. 169-186), le plus récent et le meilleur travail consacré à cette divinité.



CHAPITRE IX

ARÈS

S'il ne peut y avoir aucun doute sur le rôle d'Arès dans les croyances helléniques depuis le temps de l'*Iliade*, si Arès a toujours été en Grèce le dieu de la guerre, en revanche il est assez difficile d'expliquer d'une façon rigoureuse son origine physique. Sur ce point, les conjectures abondent plutôt que les preuves. Les philologues, hellénistes ou indianistes, qui ont analysé le nom d'Arès pour essayer d'en déterminer la signification, sont arrivés à des résultats dont la diversité est embarrassante. La plus récente de ces étymologies, proposée par M. Max Müller et adoptée par M. Cox, est cependant celle qui nous paraît offrir le plus de probabilité[1]. Max Müller rattache le nom du dieu grec Ἄρης (éolien Ἄρευς), comme celui du dieu latin *Mars*, à la racine sanscrite *mar*[2], d'où est dérivé, dans la mythologie védique, le nom des *Maruts*, divinités de l'orage. Marut, l'orage, dit-il, est littéralement le « broyeur ou le briseur ». Cette explication, qui ne peut avoir en elle-même que la valeur d'une hypothèse, a l'avantage de s'accorder avec le caractère traditionnel de l'Arès hellénique. On conçoit facilement, en effet, comment le dieu qui, dans le ciel, est l'auteur des plus épouvantables bouleversements, qui semble y déchaîner la guerre, a pu devenir, sur la terre, le dieu des combats et des furieuses mêlées. L'analyse de la légende d'Arès va nous montrer le lien de ces deux idées dans la mythologie hellénique.

Fils de Zeus, Arès est né dans les espaces célestes; mais il est

1. *Nouv. leçons sur la science du langage*, II, p. 36 de la trad. française. Cox, *Mythol. of the Aryan nations*, II, p. 253.

2. Sur cette même racine, voir A. Kuhn, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, I, 376; Corrssen, *ibid.*, II, p. 1-35; Leo Meyer, V, 387. D'autres étymologies sont données par Welcker, *Griech. Götterlehre*, I, 415, et Gerhard, *Griech. Mythol.*, § 347, 1-3.



en même temps le fils d'Héra, la déesse dont l'humeur querelleuse personnifie les troubles atmosphériques. Il participe à la nature de sa mère : nature violente et intraitable[1]. Son intervention dans les combats est toujours accompagnée d'un terrible fracas. Quand le poète la décrit, elle éveille chez lui toutes les images de la tempête. Blessé par Diomède, Arès pousse un cri pareil à celui que feraient entendre neuf ou dix mille guerriers aux prises, et ce cri glace d'épouvante Grecs et Troyens. Quand il remonte vers l'Olympe, il apparaît aux regards du héros « semblable à une nuée sombre, à une nuée orageuse, qui obscurcit le ciel au moment où s'élève le souffle furieux du vent ». Ailleurs, il est comparé « au noir ouragan[2] ». Quand il tombe frappé par la pierre qu'Athéna lui a lancée, il couvre dans sa chute sept arpents de terre; sa chevelure se mêle à la poussière; on entend retentir le cliquetis de ses armes[3]. Ces images ne rappellent-elles pas les phénomènes effrayants de l'orage, drame céleste où plusieurs dieux jouent un rôle, mais dont Arès est le plus violent acteur? Ce dieu a d'ailleurs sur la terre un séjour significatif, qui est la Thrace. Cette résidence d'Arès a pu indiquer, dans la pensée des Grecs, le berceau de sa religion, laquelle aurait été apportée en Béotie par les peuplades guerrières et barbares du nord de la Grèce. Mais, comme le remarque justement Preller[4], la Thrace, dans la langue mythologique, désigne d'une façon générale la rude région du nord, d'où viennent les frimas de l'hiver, qui est le pays de Borée et des tempêtes. C'est pour cette raison qu'Arès aime à y résider, tandis qu'Apollon le dieu de la lumière, dont l'éclat a pour condition le calme de l'atmosphère, habite au delà de cette patrie des orages.

Dans toutes les mythologies aryennes, les dieux qui obscurcissent le ciel sont considérés comme les ennemis des divinités du ciel brillant. Tel est aussi le caractère d'Arès. Sans doute Arès n'a jamais été rangé dans la catégorie des Titans, et il fait partie de la société de l'Olympe. Mais son caractère violent le rend un objet d'aversion pour les autres immortels. « De tous les dieux qui habitent l'Olympe, lui dit Jupiter, c'est toi qui m'es le plus odieux; car tu ne cesses de te plaire à la discorde, aux guerres et aux com-

1. *Iliade*, V, 892.
2. *Iliade*, V, 864; XX, 51.
3. *Ibid.*, XXI, 407.
4. *Griech. Mythol.*, I, p. 263.



bats[1]. » Il a surtout pour ennemie Athèna, la déesse de l'éclair, qui est naturellement en lutte avec les dieux ou les démons de l'orage. Dans l'*Iliade*, tantôt elle arme le bras de Diomède contre le dieu qu'elle déteste; tantôt, s'attaquant elle-même à lui, elle réussit à le blesser et à le renverser sur le champ de bataille. Dans l'épisode hésiodique du *Bouclier d'Hercule*, quand Arès prend la place de son fils Cycnos tué par le héros, c'est Athèna qui détourne du corps d'Hèraclès les coups que le dieu lui porte; et, grâce à cette assistance, Arès blessé tombe sur le sol[2]. Si Arès n'est jamais tué parce qu'il est immortel, il est du moins toujours vaincu dans les luttes qu'il soutient contre les divinités brillantes. Quant à ses fils, qui ne participent point à son immortalité et qui désignent sans doute les phénomènes passagers et éphémères de l'orage dont leur père est la puissance toujours persistante, ils périssent pour la plupart sous les coups des dieux et des héros solaires. Phlégyas, fils d'Arès et de Chrysè (la flamme d'or?), Phlégyas, le héros de la foudre, tombe percé des flèches d'Apollon dont il voulait incendier le temple[3]. Un autre enfant d'Arès, Diomède, roi mythique des Bistones de Thrace, dont les cavales sauvages se nourrissaient de chair humaine, est tué par Hercule[4]. Quant à Cycnos, né de l'union du dieu avec Pélopia ou avec Pyrènè dont le nom fait allusion au feu céleste, il n'est pas plus heureux dans le combat singulier où il provoque le fils d'Alcmène. D'après le récit hésiodique, Hercule trouve Cycnos établi, avec son père Arès, dans le sanctuaire d'Apollon Pagaséen. « Le bois sacré et l'autel du dieu étaient illuminés par l'éclat de leurs armes; leurs yeux lançaient des flammes[5]. » Après une longue et terrible lutte, Cycnos est tué par le héros solaire et transformé par son père Arès en cygne : l'oiseau au plumage d'une éclatante blancheur, dont le nom désigne peut-être ici la lueur de l'éclair[6]. Le combat, qui continue entre Hercule et Arès, se termine par la défaite du dieu qui,

1. *Iliade*, V, 890.
2. *Scut. Herc.*, 443, 455 sqq.
3. Pind., *Pyth.* III, 14. Cf. Pausan., IX, 36, 3. D'après Apollodore, III, 5, 5, Phlégyas fut tué par Lycos et Nycteus, dyade analogue à celle d'Apollon et d'Artémis.
4. Apollod., II, 5, 8. Diod., IV, 15.
5. *Scut. Herc.* 57 sqq.
6. D'après Forchhammer (*Hellenika*, 113), Cycnos désigne la neige, et sa défaite par Hèraclès, la fonte de la neige sous l'action des rayons solaires. Sur ce mythe, voir encore D. Müller, *Arès*, p. 77.

blessé, remonte vers l'Olympe. D'après une autre tradition, c'est un coup de foudre qui sépare les deux combattants et met un terme à la lutte[1]. Il n'est guère douteux qu'il faille voir dans ce récit mythique une des nombreuses expressions des péripéties du drame de l'orage, d'où le dieu-soleil finit toujours par sortir vainqueur.

D'autres légendes, analogues à celles-ci, nous montrent dans Arès un dieu vaincu, dont la force violente est momentanément enchaînée par d'autres puissances célestes. Les Aloades le chargent de liens et le tiennent emprisonné pendant treize mois[2]. Or, les géants Aloades, dont le corps mesure neuf coudées de large et vingt-sept de haut, qui, dès leur jeunesse, ont tenté d'escalader la demeure des dieux, en entassant l'Ossa sur l'Olympe et le Pélion sur l'Ossa, sont, d'après l'interprétation la plus vraisemblable[3], les nuées gigantesques qui se forment autour des pics des hautes montagnes où elles s'amassent et s'accumulent en masses énormes. Si, pour cette raison, les Aloades sont en rapport nécessaire avec Arès, il semble qu'ils devraient être plutôt les serviteurs du dieu que ses ennemis. Mais la fable en question exprime peut-être un des phénomènes précurseurs de l'orage : le moment où sa fureur n'est pas encore déchaînée, où les immenses vapeurs qui viennent d'envahir toute la voûte du ciel sont encore immobiles, et où il semble qu'elles enferment dans leurs flancs le souffle de l'ouragan, qui bientôt va faire effort pour se dégager de ses liens et brisera sa prison avec fracas.

Dans le chant célèbre que le poète de l'*Odyssée* met dans la bouche de Dèmodocos, Arès nous apparaît encore enchaîné; cette fois, par les soins d'Hèphæstos. Mais ici, le mythe de la captivité du dieu se complique de la fable de ses amours avec Aphrodite : fable dont l'origine n'est probablement pas très ancienne. Dans l'*Iliade,* il est vrai, Arès et Aphrodite se trouvent déjà en rapport. Quand la déesse a été blessée par la lance de Diomède, Arès lui prête son char pour remonter vers l'Olympe; à son tour, Aphrodite prend le dieu par la main et le tire à l'écart de la mêlée, quand il a été renversé par Athèna[4]. Mais cet échange de bons offices n'im-

1. Apollod., II, 5, 11.
2. Apollod., I, 7, 4.
3. Cox, *Mythol. of the Aryan nations,* II, p. 254.
4. *Iliade,* V, 363; XXI, 416.

plique encore entre ces deux divinités que des relations d'amitié et de réciproque bienveillance. Dans l'*Odyssée*, au contraire, Arès et Aphrodite sont deux amants, qui consomment leur secrète et illégitime union dans la demeure d'Hèphæstos absent. Hèlios, aux regards duquel ils n'ont pu échapper, prévient le forgeron divin. Dans sa colère de mari trompé, Hèphæstos médite une cruelle vengeance. Il court à sa forge; il y fabrique un filet aux mailles inextricables et irrésistibles, au réseau fin comme une toile d'araignée, qui, assujetti au pied du lit, se referme de lui-même sur le couple amoureux qu'il enlace. Pris au piège, enchaînés sans pouvoir faire un mouvement, Arès et Aphrodite deviennent la risée de tous les dieux, qu'Hèphæstos a appelés pour les prendre à témoin de l'impudence des deux amants[1]. La signification de cette fable voluptueuse est assez difficile à déterminer. On peut supposer que le poète, se trouvant en présence de deux traditions d'origine diverse, dont l'une rapprochait Aphrodite d'Hèphæstos, tandis que l'autre l'unissait à Arès, a imaginé de les concilier, en faisant de la déesse l'épouse du premier et l'amante du second. Peut-être aussi Arès dans les bras d'Aphrodite représente-t-il le dieu de l'orage, dépouillé de sa force et de sa sauvage violence, qui, aux heures printanières, se calme et s'apaise, qui se laisse captiver par les séductions de la belle nature, et qui tombe alors, comme tous les êtres animés, sous le charme irrésistible de la puissante divinité de l'amour. De cette union d'Arès et d'Aphrodite était née, suivant les légendes béotiennes, l'épouse de Cadmos, la première mère des Thébains, Harmonia, dont le nom gracieux est en rapport avec la nature de sa mère[2].

Ces riantes images forment contraste avec le caractère ordinaire d'Arès qui, chez les Grecs, est essentiellement le dieu de la guerre et en personnifie toutes les horreurs. Son nom n'est pas seulement synonyme de l'intrépidité belliqueuse; il est celui du courage aveugle, de la valeur forcenée. Arès est le type idéal du héros guerrier des traditions épiques, mais du héros qui, emporté d'un irrésistible élan à travers la mêlée, n'obéit qu'à la brutalité de son instinct, à sa fureur de carnage, à sa soif de sang. Tandis que les autres divinités n'interviennent dans les combats que pour défendre les peuples ou les héros qu'elles protègent, Arès ne connaît ni

1. *Odyss.*, VIII, 267-356.
2. *Theogon.*, 937. Eschyle, *Sept.*, 105, 140. Apollod., III, 4, 2.

nis ni ennemis; il est ἀλλοπρόσαλλος[1], portant ses coups tantôt i, tantôt là; il aime le combat pour lui-même, pour son tumulte, ›ur ses morts, pour ses blessés. On se le représentait sous les aits d'un héros d'un aspect imposant, d'une taille gigantesque, ıx mouvements impétueux, à la démarche rapide, sanglant et eurtrier, semant partout la mort sur son passage. Armé de sa ngue lance qui perce les boucliers, il est tout entier revêtu d'airain ‹άλκεος); son armure lance des flammes[2]. Quand il s'avance à pied, est la terreur des chars de guerre (βρισάρματος) et des remparts ειχεσιπλήτης). Monté lui-même sur un char, il a des coursiers or, des coursiers aux pieds agiles dont la poésie épique célèbre élan sans égal[3]. Cette image de la guerre se complète par la des-iption de l'effrayant cortège d'Arès. C'est d'abord *Ényo,* dont le om n'est probablement que l'antique cri de guerre des Grecs[4]; nyo, la destructrice des villes, la déesse meurtrière des batailles[5], ui devint plus tard la mère, la fille ou la nourrice d'Arès. Le dieu ıi-même est, en effet, souvent désigné par l'épithète d'*Ényalios.* ne autre de ses compagnes, c'est *Éris,* la sanglante Discorde[6]. utour de lui se groupent encore *Deimos* et *Phobos* (la crainte et épouvante personnifiées), serviteurs fidèles du dieu dont ils attel-ent le char et dont ils suivent partout les pas; les Kères enfin, et ›us ces démons des batailles, dont l'art primitif aimait à exprimer s terrifiantes images sur les armes des héros. Le bouclier d'Aga-ıemnon, tel que l'avait ciselé l'auteur du coffre de Cypsélos, ffrait la représentation d'Éris sous un aspect hideux et repous-ant; l'artiste avait donné à Phobos une tête de lion, à la Kèr es dents et des griffes de bête fauve[7]. Ces monstres, où les ›rmes de la nature humaine se mêlaient à celles de l'animalité, taient bien les compagnons naturels du dieu qui, dans les batailles, nimait les combattants de sa sauvage colère et qui les métamor-›hosait en bêtes féroces. Tel était encore le sens de l'épithète de ϑηρίτας que donnaient à Arès les belliqueux Spartiates[8].

1. *Iliade*, V, 831; 889.
2. *Scut. Herc.*, 193; 451, etc.
3. *Iliade*, V, 355 sqq. *Scut.*, 191.
4. Preller, *Griech. Mythol.*, I, p. 265.
5. *Iliade*, V, 333, 592.
6. *Iliade*, IV, 441.
7. Pausan., V, 19, 1-6.
8. Hesych., Θηρίτας. Pausan., III, 19, 8.

Si les phénomènes effrayants de l'orage, assimilés métaphoriquement aux furies des combats, ont donné vraisemblablement naissance en Grèce à la conception du dieu de la guerre, ces mêmes phénomènes, considérés à un autre point de vue, à celui de l'action fécondante qu'ils exercent sur la terre, ont fait attribuer quelquefois à Arès un caractère tout différent. En Béotie et en Attique, ce dieu nous apparaît en rapport avec les sources qui arrosent et fertilisent le sol. A Thèbes, au-dessous du temple d'Apollon Isménien, on voyait une source consacrée à Arès, qui avait, disait-on, préposé à sa garde un dragon, son fils[1]. Or, le dragon est souvent, en Grèce, l'image de la rivière qui, sortie des entrailles du sol, serpente ensuite et se déroule en mille replis au fond des vallées. Un mythe attique, qui se rattache à la fondation du tribunal de l'Aréopage, nous paraît provenir de la même idée. En Attique, Arès uni à Aglauros[2] avait donné le jour à Alkippè. Halirrhotios, fils de Poséidon et de la nymphe Eurytè, ayant un jour fait violence à la jeune vierge, fut surpris et tué par Arès. Le meurtrier, dénoncé par Poséidon, fut mis en jugement devant les douze grands dieux réunis en tribunal criminel sur l'Aréopage, et il fut absous[3]. En laissant de côté dans ce récit l'origine légendaire du plus ancien tribunal d'Athènes, nous y trouvons l'expression de certains phénomènes locaux, particuliers au canton de l'Attique. *Alkippè* (la forte cavale), comme Aganippe dont elle rappelle le nom, désigne évidemment « la source abondante[4] ». Elle est la fille d'Agraulos (le sol cultivé?) et d'Arès, l'orage dont les pluies torrentielles grossissent les eaux à la surface de la terre. Sur le théâtre même de la scène mythique que nous venons d'indiquer, il y avait une source qui jaillissait dans le temple d'Asclèpios au pied de l'Acropole[5] et que l'on croyait en communication avec la mer, près de Phalère. Là, aux jours de tempête, elle devait rencontrer Hallirrhotios, la vague furieuse qui semblait attenter à sa virginité, en se mêlant violemment à ses eaux qu'elle refoulait. Le meurtre d'Halirrhotios est assez difficile à interpréter; mais la naissance qu'Arès donne à

1. Pausan., IX, 10, 5.
2. Arès et Aglauros étaient associés dans le serment des éphèbes attiques. Poll., *Onomast.*, VIII, 106.
3. Apollod., III, 14, 2. Cf. Eurip., *Electre*, 1258; *Iphig. Taur.*, 945; Pausan., I, 21, 7.
4. Cf. Arès *Hippios* en Élide. Pausan., V, 15, 5.
5. Pausan., I, 21, 4.

lkippè suffit à nous montrer en lui le dieu des pluies et des verses orageuses[1]. Ces averses étaient un vrai bienfait pour le sol souvent desséché de la Grèce. Arès était donc quelquefois, omme à Tégée[2], un dieu de l'abondance (ἀφνειός), et l'on conçoit ue, d'après une idée analogue, Mars ait eu, chez les Latins, le aractère de divinité agraire.

A ces traits antiques et essentiels de l'Arès hellénique s'en est outé tardivement un autre. Certains textes, peu nombreux, nous eprésentent ce dieu comme un dieu solaire. D'après la légende des rgonautes, Æétès, fils du Soleil, est un serviteur du culte d'Arès, ans le bois sacré duquel il suspend la fameuse toison d'or[3]. L'auur d'un hymne sacré en l'honneur d'Arès, nous montre le dieu oulant dans l'éther son disque ardent, étincelant; il le supplie de ire descendre des hauteurs célestes dans l'âme humaine son doux clat, qui donnera aux mortels la force nécessaire pour repousser in d'eux les maux dont ils sont menacés[4]. Mais si, comme le ensent les meilleurs critiques[5], cet hymne, rangé à tort parmi les ymnes homériques, doit être attribué aux Orphiques, il ne faut oir dans cet Arès solaire qu'une de ces nombreuses inventions ythologiques dont Onomacrite ou ses successeurs ont été les uteurs. Peut-être cette invention avait-elle sa raison d'être dans la onfusion qui semble s'être produite entre les dieux guerriers et s dieux solaires sur les côtes d'Asie Mineure, où Apollon était uelquefois représenté, armé d'une hache à double tranchant ou une épée[6].

L'épée était, en Grèce, un des symboles du dieu de la guerre, ui était adoré sous cette forme par les Scythes, de même que, chez s Romains, la lance fut longtemps l'image même de Mars. L'areur des batailles dont il est l'âme était encore exprimée, dans ertaines cérémonies de son culte, par les flambeaux que tenaient la main deux de ses prêtres (πυρφόροι), pendant qu'ils marchaient la tête de deux troupes armées qui engageaient entre elles un

1. Cf. Forchhammer, *Hellenika*, 347.
2. Pausan., VIII, 44, 7.
3. Apollod., I, 9, 1; 16.
4. *Hymn. hom.*, VIII, 6 sqq.
5. C'était déjà l'opinion de God. Hermann. Cf. Baumeister, *Hymn. hom.*, 343.
6. A Tarse (Plut., *De Defect. Orac.*, 41), à Ténédos (Steph. Byz. v. Τένεδος). Müller, *die Dorier*, I, 358. Observation de Preller, *Griech. Mythol.*, I, 269.



simulacre de combat[1]. Au dieu des massacres de la guerre étaient consacrés les animaux qui fréquentent les champs de bataille, qui en sont les hideux convives : les chiens et les vautours[2].

Arès, bien qu'il ait fait partie du groupe des douze grands dieux, n'a jamais tenu une place importante dans le culte ni dans les croyances de la Grèce. Il n'a pas été dans ce pays ce que Mars est devenu à Rome. Aucune race, aucune cité ne l'a reconnu comme son dieu principal et protecteur. Le type artistique de ce dieu d'origine barbare a donc été moins souvent reproduit que celui des grandes divinités olympiennes. Les textes antiques ne citent que deux statues remarquables d'Arès, œuvres d'Alcamène et de Scopas; et la plupart de ses images, parmi celles qui nous ont été conservées, expriment plutôt le Mars italien que le dieu hellénique. Son caractère plastique est donc assez incertain. Cependant, dit Otfried Müller[3], les traits constants des représentations d'Arès semblent être : une musculature puissante, l'épaisseur d'une nuque charnue, le désordre d'une chevelure aux courtes boucles. Arès a les yeux plus petits, le nez plus largement ouvert, le front moins calme et moins serein que les autres fils de Zeus. Les vases peints archaïques et les bas-reliefs d'ancien style le représentent sous les traits d'un guerrier barbu et complètement armé, qui ne se distingue pas des autres dans les scènes de batailles ou de combats singuliers. Plus tard, il n'a plus pour insignes que la lance et le casque, souvent orné de l'image d'un lion et d'un gryphon, et son corps, presque entièrement nu, est celui d'un jeune homme (fig. 50). Ce type juvénile d'Arès, dont une monnaie des Mamertins (fig. 51) nous offre un exemplaire, ne paraît s'être déve-



Fig. 50.



Fig. 51.
Arès, type juvénile.

1. Xenoph. *De Rep. Laced.*, XIII, 2; Schol. Eurip. *Phœniss.*, 1377.
2. *Iliade*, XIII, 233; XVIII, 179.
3. *Handb. der Arch. der Kunst*, § 372.

loppé qu'assez tard. Ordinairement, en effet, le dieu de la guerre a des formes plus viriles que les dieux éphèbes, comme Apollon et Hermès ; il est l'idéal plastique de l'homme, dans toute la force et presque dans la maturité de son âge. Tel nous le voyons sur la statue colossale de la villa Ludovisi, où l'on croit reconnaître une imitation de l'œuvre de Scopas, et qui représente le dieu au repos



Fig. 52. — Arès au repos.

(fig. 52). Si son front soucieux porte encore les traces du trouble dont il est ordinairement agité, son bouclier appuyé contre le rocher où il est assis, l'Amour qui joue à ses pieds et toute son attitude indiquent que la fureur belliqueuse vient de faire place chez lui à des pensées plus douces, et que déjà il est sous le charme d'Aphrodite[1].

1. Voir le texte explicatif du n° 250 des *Denkmäler* de Müller-Wieseler, t. II, p. 133.

CHAPITRE X

APHRODITE

Les hardiesses de l'imagination orientale s'allient aux grâces propres du génie hellénique dans le mythe de la naissance d'Aphrodite, tel qu'il est raconté par le poète de la *Théogonie*[1]. Quand Cronos, de sa tranchante *harpè,* a mutilé son père, il jette dans la mer les dépouilles de la virilité d'Ouranos. Ces divins débris flottent longtemps à la surface des flots; autour d'eux s'amasse une blanche écume, où naît et grandit une vierge. Sur la côte de Cypre, la déesse sort des flots : elle aborde; sous ses pieds délicats croît aussitôt une merveilleuse végétation[2]. C'est Aphrodite *Anadyomène,* celle que les poètes et les artistes aimaient à représenter émergeant du sein de la mer dans l'éclat de sa virginale candeur, le corps tout ruisselant de l'onde salée, parée de sa noble nudité, tordant sur le sable du rivage sa blonde chevelure. C'était, disait-on, le souffle humide du zéphyre qui avait fait glisser sur les vagues son berceau mouvant; ou bien, c'était une coquille marine qui l'avait apportée[3] et qui s'était ouverte sur les rives de Cypre pour y déposer son précieux fardeau. Là, elle avait été reçue par les Heures, qui avaient jeté autour de son cou un collier étincelant, orné sa tête d'une couronne, et l'avaient conduite dans le palais de

1. *Theogon.* v. 187-206.
2. *Hymn. hom.*, VI, v. 3-5.
3. La naissance de la déesse était l'objet de plusieurs variantes. Sur la base du Jupiter Olympien de Phidias, Aphrodite sortant de la mer était reçue par Éros et couronnée par Peitho (Pausan., V, 11, 8). Sur celle du groupe de Poséidon et d'Amphitrite consacré à Corinthe par Hérode Atticus (Pausan., II, 1, 8), Thalassa, entourée des Néréides, tirait sa fille du sein de la mer. Cf. Himérius, *Orat.*, I, 20. Parmi les monuments qui représentent l'arrivée d'Aphrodite à Cypre, voir les terres cuites reproduites dans le *Journal archéologique* de Berlin, 1875, pl. 6 et 7.



l'Olympe, où les immortels étaient restés saisis d'admiration au spectacle de sa divine beauté[1].

Le début de ce récit n'est pas le seul indice[2] qui trahisse l'origine asiatique d'Aphrodite. Dans l'*Iliade,* sans doute, elle est la fille de Zeus et de Dioné[3]; d'où l'on a pu conclure que les Grecs, avant d'entrer en contact avec l'Asie, ont connu une divinité de l'amour. Mais cette divinité hellénique se confond déjà, au temps de l'*Iliade,* avec une déesse orientale qui avait le même caractère. Aphrodite y est souvent appelée *Kypris*[4]. Dans l'*Odyssée,* tandis qu'Arès rejoint sa demeure de Thrace, Aphrodite rentre à Paphos où est « son sanctuaire et son autel parfumé d'encens ». A la même époque, son culte paraît établi à Cythère, comptoir phénicien[5]. Les Grecs eux-mêmes ont reconnu que la déesse des amoureux désirs était une étrangère introduite dans leur Olympe. Quand ils font allusion à l'origine d'Aphrodite, ils la désignent par l'épithète d'*Ourania;* épithète traduite vraisemblablement d'un mot sémitique, de même que le Jupiter *Épouranios* des inscriptions de Phénicie correspond au Samemroum de Philon de Byblos[6]. D'après Hérodote, le plus ancien des sanctuaires d'Aphrodite Ourania était celui d'Ascalon en Syrie[7]. On attribuait l'institution de son culte aux Assyriens et on la confondait avec Mylitta[8]. Au témoignage des anciens, sa religion a donc été apportée d'Assyrie en Phénicie, de Phénicie à Cypre et à Cythère; point d'où elle a dû gagner la Laconie pour se répandre dans le Péloponèse. Cette opinion a été confirmée par la science moderne, qui a reconnu la parenté d'Aphrodite Ourania avec l'Astarté phénicienne, avec la déesse Syrienne, et, d'une façon générale, avec les divinités asiatiques de la fécondité et de l'amour.

C'est le commerce phénicien qui, à n'en pas douter, a introduit

1. *Hymn. hom.*, VI, 5-18.
2. Voir les rapprochements que fait M. A. Maury (*Relig. de la Grèce,* III, p. 205-206).
3. *Iliade*, V, 370.
4. *Ibid.*, V, 330, 422, 760.
5. *Odyss.*, VIII, 362; *ibid.*, 288; XVIII, 193. Cf., *Hymn. hom.*, IV, 175; VI, 18. Welcker (*Griech. Götterl.*, I, 666), voit dans l'expression Κυθήροισι ζαθέοισι (*Iliade*, XV, 432), une allusion au culte d'Aphrodite à Cythère, dès le temps de l'Iliade.
6. E. Renan, *Mission de Phénicie*. Voir à la table, *Samemroum.*
7. Hérod., I, 105.
8. Pausan., I, 14, 7. Hérod., I, 199. Hésych. Μυλήταν. τὴν Οὐρανίαν Ἀσσύριοι.

en Grèce l'Aphrodite Céleste. Les principaux points des côtes et des îles grecques portaient des traces de son culte. Elle était honorée à Corinthe, à Argos, à Patras[1], à Athènes, où elle était considérée comme l'aînée des Parques[2], soit en raison du mythe qui la fait naître d'Ouranos, soit qu'elle fût assimilée, comme déesse de la génération, aux divinités helléniques qui présidaient à la naissance et à la vie humaines. Sa religion était florissante dans les établissements phéniciens de Sicile, surtout à Éryx, où les troupes d'hétæres attachées à son temple, comme à celui de l'Acro-Corinthe, rendent témoignage de sa provenance. A Sicyone, sa statue assise, œuvre de Canachos, statue d'or et d'ivoire, avait la tête ornée du *polos*[3], attribut ordinaire des divinités de l'Asie. Comment enfin ne pas reconnaître l'influence de l'Orient dans ces *xoana* qui représentaient, à l'exemple d'Astarté, Aphrodite toute armée[4]? Et n'est-ce pas cette circonstance qui explique, dans la mythologie grecque, l'association de la déesse avec Arès[5], et le type artistique d'Aphrodite νικηφόρος *(Venus victrix)*?

Si l'origine de la Déesse Céleste n'est point douteuse[6], il est assez difficile de déterminer la signification qu'elle a pu avoir dans l'esprit des Grecs. Plusieurs textes semblent nous montrer en elle une divinité de la lumière. A Élis, elle était la fille d'Ouranos et d'Hèméra, du Ciel et du Jour[7]. En plus d'un endroit, elle était adorée sur les hauts lieux[8]. La rosée matinale était l'un de ses dons[9]. Elle avait aimé et enlevé Phaéthon, fils d'Éos et de Képha-

1. Pausan., II, 23, 8. VII, 10.

2. *Id.*, I, 19, 2. Le culte de la déesse Ourania avait, disait-on, été introduit à Athènes par Égée, ou, suivant une tradition plus intéressante, par *Porphyrion* (l'homme de la pourpre), personnification des Phéniciens (Pausan., I, 14, 7). Sur ses deux sanctuaires athéniens, dont l'un portait le nom d'Aphrodite ἐν κήποις, voir C. Wachsmuth, *Die Stadt Athen im Alterthum*, p. 410-414.

3. Pausan., II, 10, 5.

4. A Cypre (Hésych. ἔγχειος Ἀφροδίτη; à Cythère (Pausan., III, 23, 1); à Sparte (*id.*, III, 15, 10); à Corinthe (*id.*, II, 4, 7); à Athènes (*Corp.*, *Inscr. Gr.*, 1444 : Ἀφροδίτης ἐνοπλίου).

5. Pausan., I, 8, 4. II, 25, 1. Nous avons parlé, dans le chapitre précédent, des amours d'Aphrodite et d'Arès; nous n'y reviendrons pas.

6. Sur le culte de la Θεὰ Οὐρανία en Syrie, voir Selden, *de diis Syris*, p. 158 sqq. Movers, *Phœn.*, I, 604. Cf. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 162.

7. Cicer., *De Nat. D.*, III, 23, 59.

8. A l'Acro-Corinthe, sur le mont Éryx, sur la Larissa d'Argos (Hésych. ἀκρία), à Cnide (Aphrodite ἀκραία. Pausan., I, 1, 3). Cf. Théocr., *Idyll.*, VII, 116.

9. *Pervig. Veneris*, 15. Cf. les usages de son culte à Paphos (Tacit., *Hist.*, I, 3. Æl., *Nat. Anim.*, X, 50).



los; l'étoile brillante du matin et du soir, que nous voyons figurée, avec le croissant de la lune, au revers d'une monnaie de Macédoine dont la face nous offre le type d'Aphrodite Ourania assise (fig. 53). Chez Homère enfin, comme plus tard, elle est l'épouse d'Hèphæstos, dieu du feu céleste. Si de ces témoignages on rapproche le mythe de sa naissance, on comprendra comment Max Müller a pu voir dans Aphrodite, née de la mer, une personnification de l'aurore, « le plus beau de tous les spectacles de la nature »; personnification qui se serait élevée, avec le temps, au rang d'une déesse de la beauté et de l'amour[1]. Si nous avions affaire à une divinité purement hellénique ou d'origine aryenne, cette interprétation serait assez vraisemblable. Mais qui pourrait dire dans quelle mesure les Grecs sont restés fidèles aux traditions que la Phénicie leur avait transmises au sujet de la Déesse Céleste? Et, si l'on admet que ces traditions ne se sont jamais entièrement perdues, la conception de l'aurore suffit-elle à rendre compte des caractères multiples de la déesse orientale adoptée par la Grèce? A notre avis, la signification d'Aphrodite a été, très anciennement, moins précise et beaucoup plus large.



Fig. 53. Aphrodite Ourania.

Sa puissance n'était pas limitée d'abord, comme elle le fut plus tard, au cœur de l'homme. Elle embrassait la nature entière dont elle féconde la vie, qu'elle anime de sa joie. Lucrèce, dans sa magnifique invocation à Vénus, se fait l'écho fidèle des sentiments et des idées poétiques des Grecs. A l'aspect de la brillante déesse, « les vents s'enfuient, le ciel apaisé verse des torrents de lumière; les flots de la mer lui sourient ». Elle règne en maîtresse sur l'élément mobile et capricieux où elle a été jadis enfantée, qui l'a bercée à sa naissance. Montée sur un hippocampe (fig. 54), escortée de la troupe folâtre des Tritons et des Néréides, associée au culte du dieu de la mer[2], elle est la déesse γαληναίη qui apaise les vagues furieuses, la déesse εὔπλοια qui pousse doucement les vaisseaux au terme de leur course, et dont les symboles sont le cygne et le dauphin[3]. Sur terre, c'est dans la sève qui anime les jeunes

1. *Nouv. leçons sur la science du langage*, t. II, p. 96-97 de la trad. de MM. Perrot et Harris.

2. A Égine, par exemple (Plut. *Quæst. Gr.*, 44. Athen., XIII, 55, 59).

3. Ce caractère marin d'Aphrodite est dérivé de l'Asie. A Ascalon, la déesse *Derkéto* était représentée demi-femme et demi-poisson (Diod., II, 4;



pousses, c'est dans le luxuriant éclat du printemps qu'elle révèle sa puissance. A l'heure où se célébrait l'hymen de Zeus et d'Hèra, où, suivant les belles expressions d'Eschyle, le Ciel amoureux de la Terre versait dans le sein de sa divine épouse les pluies fécondantes, Aphrodite couronnée de myrte et de roses, adorée dans les jardins et dans les frais bosquets [1], présidait à cette joyeuse renaissance de la végétation qui lui devait sa vie nouvelle. Ce caractère de la déesse est très nettement marqué dans le mythe syrien de son amour pour Adonis; mythe dont la signification est des plus transparentes.

Adonis [2] est l'image du printemps conçu comme un adolescent à la merveilleuse beauté, chéri d'Aphrodite-Astarté dont la puissance anime toute la nature végétative. C'était au retour des beaux jours, dans l'éclat et la fécondité de la vie printanière, que les deux amants consommaient leur voluptueuse union. Mais Adonis, comme Attis en Asie, comme Linos en Grèce, n'aura qu'une existence éphémère : sa beauté, dans sa fleur, sera moissonnée par la mort. A la fin de l'été, quand les plantes, brûlées par les feux solaires, se dessèchent et penchent vers le sol leur tige flétrie, le beau jeune homme s'en va dans le monde invisible. Il descend au tombeau, d'où il ne sortira qu'au printemps suivant. Cette joyeuse vie, cette fin prématurée, ce retour à la lumière, étaient rappelés dans les



Fig. 51. — Aphrodite marine.

Luc., *De Dea Syria*, 14. Le culte d'Aphrodite marine était très répandu sur les côtes de la Méditerranée, jusqu'à Marseille (*Corp. Inscr. Gr.*, 6769) et à Port-Vendres (*Portus Veneris*). Steph. Byz., Ἀφροδισίας. De même à Antibes (*Rev. Arch.*, Nouv. sér., XV, p. 360).

1. Cf. Aphrodite ἐν κήποις à Athènes; Aphrodite ἐν καλάμοις ou ἐν ἕλει, à Samos. Strab., VIII, 343. Athen., XIII, 31.

2. Adonis est la forme grecque d'un mot phénicien, *Adon* (maître, seigneur), épithète de plusieurs dieux en Phénicie. Sur Adonis, voir Engel, *Kypros*, t. II, p. 536-643; Movers, *die Phœn.*, I, 191-233; Brugsch, *Adonisklage und Linoslied;* Mannhardt, *Antike Wald und Feldkulte*, 273-290.



fêtes qu'on célébrait périodiquement en l'honneur d'Adonis. Des rives de la Syrie aux côtes de l'Attique, les femmes pleuraient le dieu mort avec des sanglots et des cris aigus; elles saluaient des accents éclatants de leur joie le dieu ressuscité. A Byblos, le premier jour, on offrait à Adonis des sacrifices funèbres; devant son tombeau, ses adoratrices se frappaient la poitrine en gémissant. Le lendemain, on disait qu'il était revenu à l'existence[1]. A Alexandrie, son culte présentait les mêmes contrastes. Sur un lit de pourpre reposait Adonis, jeune homme de dix-huit ans, dans toute la grâce de la vie; à côté de lui était étendue Aphrodite, sa céleste amante. La couche de l'adolescent était ombragée d'un verdoyant bosquet; près de lui, on avait accumulé les fruits mûrs des arbres et mille offrandes en forme d'oiseaux et d'animaux. Dans des corbeilles d'argent, des plantes à la hâtive et brillante végétation réjouissaient les yeux du dieu et de son épouse. Ainsi était figuré le printemps, saison de leur heureuse union. Le lendemain, au lever de l'aurore, les mêmes femmes se rendaient sur le rivage de la mer, et là, la poitrine découverte, la chevelure déliée, poussant de longs cris de douleur, elles précipitaient dans les flots l'image du dieu, en faisant des prières pour son retour[2]. Ces usages s'étaient introduits en Grèce[3]. A Athènes, aux jours des fêtes d'Adonis, en plusieurs endroits de la ville, on voyait des sépultures, où était couchée la statue du jeune dieu dont la mort excitait la pitié douloureuse des femmes[4]. Autour de ces tombeaux, dans des vases ou des corbeilles remplies de terre, étaient disposées des plantes éphémères qui avaient rapidement grandi, qui se flétrissaient promptement comme la courte vie de celui qu'on pleurait : c'étaient « les jardins d'Adonis[5] », du bel adolescent trop tôt enlevé, comme ce Linos, ce génie des fruits de la terre, qui meurt avec la récolte, et

1. Luc., *de Dea Syria*, 6.
2. Théocr., *Idyll.*, XV, 132 sqq.
3. De Byblos, le culte d'Adonis s'était répandu à Amathonte de Cypre (Pausan., IX, 41, 2) et à Rhodes, où nous trouvons la congrégation des Ἀδωνιασταί (Voir Foucart, *Associations religieuses chez les Grecs*); en Asie Mineure, à Lesbos, où Alcée et Sapho chantent déjà Adonis; dans la Grèce propre, à Argos (Pausan., II, 22, 6), et à Athènes.
4. Plut., *Nicias*, 73. Cf. Aristoph., *Lysistr.*, 389 sqq.
5. Plat., *Phædr.*, cap. 61. Schol. Théocr., XV, 112. Hésychius et Suidas, Ἀδώνιδος κῆποι. Cf. Raoul-Rochette, *Mémoire sur les jardins d'Adonis* (*Rev. Archéol.*, 1859). Parmi ces plantes, on distinguait surtout la laitue, à la rapide croissance. Adonis mourant tombe sur un plant de laitue.



dont la triste destinée était, dès le temps de l'*Iliade*, l'objet des refrains plaintifs des laboureurs et des vignerons[1].

La légende d'Adonis, sous sa forme grecque, dénote par plus d'un détail son origine étrangère. Il a pour père soit Phœnix, soit Théïas, prince des Assyriens, soit Cinyras[2], roi mythique de l'île de Cypre, où sa religion a dû être apportée d'abord de la côte syrienne. Sa mère est Smyrna ou Myrrha, dont le nom fait allusion à l'usage de l'encens dans les solennités de son culte. On racontait que celle-ci, poursuivie par la colère d'Aphrodite qu'elle avait refusé d'honorer, était tombée amoureuse de son propre père et s'était unie à lui sans qu'il pût s'en douter. Instruit bientôt de sa honte, il veut châtier sa fille et la poursuit, l'épée nue. Mais les dieux ont pitié d'elle, et la métamorphosent en l'arbuste qui porte la myrrhe, σμύρνα. Au bout de neuf mois, l'arbre s'entrouvre et livre passage à un enfant d'une singulière beauté; c'est Adonis. Émerveillée à sa vue, Aphrodite le dépose dans un coffre qu'elle confie à Perséphone. Mais la déesse infernale, ayant un jour découvert le trésor qu'elle avait en dépôt, refusa de le rendre. La contestation fut portée au tribunal de Jupiter, qui trancha la question en décidant qu'Adonis passerait chaque année quatre mois dans l'Olympe, et que le reste de son temps se partagerait entre les deux déesses[3]. Plus tard, le jeune homme, mortellement blessé à la chasse par la défense d'un sanglier, expira dans les bras d'Aphrodite; scène dont plusieurs bas-reliefs et de nombreux sarcophages nous offrent la représentation[4]. Cette légende confirme la signification d'Adonis, telle que nous l'avons indiquée d'après les cérémonies de son culte. C'est le dieu du printemps et de l'été, qui périt sous les coups de l'ardent soleil ou sous ceux du monstre de l'hiver; qui, chaque année, descend dans les ténèbres de la terre et qui en revient périodiquement.

1. *Iliade*, XVIII, 561-572. Cf. les plaintes sur la mort de *Tammuz*, dieu syrien analogue à Adonis et dont le culte avait pénétré jusqu'en Babylonie (Maury, *Relig. de la Grèce*, III, p. 220).

2. Apollod., III, 14, 4. Anton. Lib., 34. Hygin., *Fab.* 68. Ovid., *Metam.*, X, 297 sqq.

3. Suivant une autre version, chaque année de la vie d'Adonis devait se partager également entre Aphrodite et Perséphone (Voir les passages cités plus haut).

4. Sur ces représentations, voir O. Jahn, *Arch. Beiträge*, p. 45-50. Cf. Müller-Wieseler, *Denk. d. Alt. Kunst*, II, pl. 27, n° 29; et le bas-relief qui est au Louvre (Fröhner, *Notice de la sculpt. ant.*, I, n° 172).



Le pouvoir d'Aphrodite s'étend de la nature végétative à tous les êtres vivants. « Kypris, dit le poète de l'hymne homérique qui lui est consacré, excite de doux désirs dans le cœur des dieux; elle dompte les tribus des hommes mortels, et les oiseaux qui volent dans le ciel, et tous les animaux, ceux que nourrit le continent comme ceux que nourrit la mer[1]. » Quand elle gravit les pentes de l'Ida à la recherche d'Anchise, les animaux de la montagne la suivent en remuant la queue et lui font cortège; « à ce spectacle, elle se réjouit, elle jette l'amour dans leurs cœurs, et ceux-ci s'accouplent dans les ravins ombreux[2]. » Cette conception d'une puissance féminine de l'amour, qui pénètre toute la nature animée dont elle entretient l'inépuisable vie, avait frappé l'esprit des philosophes grecs, de Parménide, d'Empédocle, qui, avant Lucrèce, chantèrent l'universelle et irrésistible puissance d'Aphrodite. Mais, quand la déesse orientale fut entrée dans la famille de Jupiter, quand le génie hellénique l'eut marquée de son empreinte, elle cessa d'avoir cette haute et générale signification. Dans l'Olympe, où la femme était représentée par des vierges comme Artémis, Athèna et Hestia, par une sévère épouse comme Hèra, par une mère vénérable comme Dèmèter, elle apportait avec elle un élément nouveau, peut-être étranger à l'ancienne religion des Hellènes : elle devenait l'idéal féminin, avec son charme infini, ses inévitables attraits, ses promesses de volupté.


Fig. 55.
Aphrodite Eustéphanos.

Dans les poèmes homériques, la déesse est l'image de la grâce souveraine, de la triomphante beauté; elle est le type céleste auquel on compare les plus belles vierges et les plus belles femmes de la terre : Hélène, Pénélope, la fille d'Agamemnon[3]. Son éclat, son doux sourire (φιλομμειδής), ses yeux étincelants, sa tête ornée (fig. 55) d'une haute couronne (ἐυστέφανος), sa blanche poitrine, tout son corps divin rehaussé d'une brillante parure, de joyaux d'or (χρυσείη), de magnifiques vêtements tissés par la

1. *Hymn. hom.*, IV, 2-6.
2. *Ibid.*, v. 69 sqq.
3. *Iliade*, IX, 389. *Odyss.*, XVII, 36; XIX, 54.



main des Charites[1], excite l'admiration passionnée des dieux et des mortels aux regards desquels elle se révèle. Sa ceinture brodée est douée d'une puissance de séduction[2] à laquelle rien ne résiste, qui dompte le maître des dieux lui-même, quand Hèra emprunte ce talisman à Aphrodite pour attirer dans ses bras son royal époux. Le plus farouche des habitants de l'Olympe, Arès, est enchaîné à l'amour de la déesse. Elle-même, disait-on, avait ressenti toutes les ardeurs de la passion qu'elle inspire et qu'elle communique. On racontait en Troade son amour pour le héros Anchise, « semblable aux immortels par sa beauté ». Alors qu'il faisait paître ses bœufs sur l'Ida aux mille sources, elle l'aperçoit, et aussitôt le désir s'empare de son cœur. Elle se rend à son sanctuaire favori de Paphos, où les Charites la plongent dans le bain et parfument son corps d'une huile incorruptible. Elle se revêt de splendides vêtements, se pare de ses joyaux d'or et s'élance vers Troie, à travers les nuées. Arrivée au pied de la montagne, elle monte jusqu'aux cabanes des pâtres, où Anchise errait çà et là, faisant retentir les échos des accents de sa lyre. A son aspect, le héros reste immobile; il admire, dans un saisissement religieux, sa beauté, sa taille virginale, sa merveilleuse parure. « Son voile était plus brillant que l'éclat de la flamme; elle portait des bracelets, des pendants d'oreilles; son cou était chargé de colliers d'or[3]; sa poitrine délicate resplendissait comme la lune. » On se rappelle le texte de l'hymne homérique, cette scène de séduction toute pleine d'une grâce sensuelle, et qui a pour dénouement l'union d'Aphrodite et du héros troyen, union d'où naîtra Ænée, l'ancêtre mythique des Romains[4].

Quelquefois les mortels avec qui Aphrodite est en rapport ne sont pas pour elle des amants, mais seulement des favoris; jeunes gens d'une attrayante beauté, qu'elle attache à son culte, qu'elle comble de tous les biens et de toutes les joies de la vie. Tel est ce Phaéthon qu'elle a enlevé pour en faire « le gardien de son sanctuaire[5] »; tel ce Cinyras, objet de nombreuses traditions à Cypre,

1. *Iliade*, V, 338. *Odyss.*, VIII, 364 sqq.
2. *Ibid.*, XIV, 214-217. Pandore doit également à Aphrodite le don de séduction (Hesiod., *Op. et Dies*, 65).
3. Cette profusion d'ornements est caractéristique de la déesse asiatique. Les idoles cypriotes d'Aphrodite étaient chargées de bijoux.
4. *Hymn. hom.*, IV, 81 sqq.
5. *Theogon.*, 989.

premier prêtre d'Aphrodite, instituteur de sa religion et de ses fêtes, habile musicien qui rivalise avec Apollon, roi puissant dont la richesse était devenue proverbiale dans l'antiquité[1].

Aphrodite, qui règne en maîtresse sur les cœurs humains, peut, à son gré, les détourner de la passion ou les y précipiter. A Thèbes, on honorait une Aphrodite ἀποστροφία, à Mégare, une Aphrodite ἐπιστροφία[2]. Cette dernière exerce sa toute-puissance sur les femmes, en troublant quelquefois leur vie par un amour fatal, cause de cruelles souffrances, contre lequel elles se débattent, mais en vain. Si Hélène a quitté sa patrie et trahi Ménélas, c'est malgré elle. Elle n'a fait qu'obéir à une impulsion divine; elle a été jetée par Aphrodite dans les bras de Pâris[3]. Médée, Pasiphaé, Phædre, d'autres héroïnes encore, en proie à un amour qu'elles considèrent comme un égarement, comme une folie envoyée par la divinité, sont également les involontaires et malheureuses victimes d'Aphrodite.

La conception de l'amour, considéré dans son charme et ses voluptés comme dans son trouble et ses ravages, ne rend pas compte de toutes les idées que la déesse avait éveillées dans l'esprit des Grecs. Dès le temps de Xénophon, Aphrodite Ourania, dont on faisait, par une fausse interprétation de son nom, la déesse du pur amour, était opposée à Aphrodite *Pandèmos,* qui préside à l'amour vulgaire et à l'union des sexes[4]. Cette distinction morale est peut-être d'origine philosophique; mais elle avait son fondement dans la réalité. Dans plusieurs cantons de la Grèce, la religion d'Aphrodite nous apparaît avec un caractère de noblesse et de gravité qui la rapproche de celle d'Hèra. Déesse de la génération, elle féconde l'union des époux et est ainsi en relation avec le mariage et avec la famille. Elle protège la vie de la femme, avant comme après l'hymen. Cette attribution d'Aphrodite doit remonter à une antiquité assez reculée. Dans l'*Odyssée,* en effet, les filles de

1. Pind., *Pyth.*, II, 15. *Nem.*, VIII, 17. Cf. Tyrt. *fragm.*, 12, 6. Plat., *Leg.*, p. 160 e.
2. Pausan., IX, 16, 3. I, 40, 6.
3. *Iliade*, III, 173, 399, sqq. *Odyss.*, III, 261.
4. Xénoph., *Conviv.*, VIII, 9-10. Cf Pausan., IX, 16, 3. Suivant Platon (*Symp.*, 8), la déesse *Ourania,* fille d'Ouranos, était la plus ancienne; Aphrodite *Pandèmos*, fille de Zeus et de Dionè, était plus récente. Les Grecs expliquaient quelquefois cette dernière épithète, en disant que Thésée lui avait élevé un temple, après avoir groupé à Athènes les *dèmes* de l'Attique (Pausan., I, 22, 3. Harpocr., *Lex.*, v. Πάνδημος).

Pandaréos, restées orphelines, sont nourries et élevées par Aphrodite, qui va demander pour elles à Jupiter « la consommation d'un florissant hymen[1] ». Comme Artémis, elle est une déesse κουροτρόφος[2]. A Sicyone, la prêtrise annuelle de son sanctuaire était exercée par une vierge[3]. Ce n'est là peut-être qu'un fait local et isolé. Mais de nombreux témoignages nous montrent en elle une des puissances divines qui président aux liens sacrés du mariage. Aphrodite *Nymphia,* comme on l'appelait à Hermione[4], avait à Sparte une antique image où elle paraissait se confondre avec Hèra, idéal céleste de l'épouse, et un autel où les mères, au moment du mariage de leurs filles, offraient un sacrifice[5]. En Argolide et à Naupacte, la déesse était l'objet du même culte de la part des jeunes filles, et des veuves qui voulaient se remarier[6]. Par suite, elle est une déesse des naissances. En Attique, Aphrodite Κωλιάς était associée aux *Génétyllides*[7]; et à Dèlos, le vieux poète lyrique Olen l'avait identifiée avec Ilithyia, en faisant de cette dernière la mère d'Éros[8]. A Élis enfin, l'Aphrodite de Phidias avait le pied posé sur une tortue; symbole, dit Plutarque[9], de la vie sédentaire de la mère de famille et du silence qu'elle doit garder.

Cette dignité première d'Aphrodite, fidèlement conservée peut-être dans certaines parties du continent grec, devait s'affaiblir avec le temps, et, dans les villes maritimes, se dégrader au contact de l'étranger. Là, en effet, la licence et la corruption croissantes des mœurs firent accueillir avec une singulière faveur les plus honteuses pratiques du culte de l'Aphrodite asiatique. La prostitution, qui était inséparable de la religion de Mylitta à Babylone et de celle de la Déesse Syrienne à Byblos[10], revêtit, à Corinthe également, un caractère sacré. Au temps de la plus grande prospérité de cette ville, près de mille *hétæres* étaient attachées au sanctuaire de la déesse. Cette institution, qui se conserva

1. *Odyss.*, XX, 68 sqq.
2. Plat. Comic. ap. Athen., X, 58.
3. Pausan., II, 10, 4.
4. *Ibid.*, II, 32, 7.
5. *Ibid.*, III, 13, 8. Ce *xoanon* portait le nom d'*Aphrodite-Hèra.*
6. *Ibid.*, II, 34, 12; X, 38, 12.
7. *Ibid.*, I, 1, 5. Aristoph., *Lysistr.*, 2. Hesych. v. Κωλιάς. Cf. Hérod., VIII, 96.
8. Ap. Pausan., IX, 27, 2.
9. *Præcept. conj.*, 32.
10. Hérod., I, 199. *De Dea Syria*, 6. D'après Hérodote (*l. cit.*), il en était de même à Cypre. Cf. Athen., XII, 11.

à Éryx, en Sicile, jusque sous la domination romaine, ne s'est pas répandue dans la Grèce propre; mais d'autres causes ont contribué à y altérer d'impurs mélanges la religion d'Aphrodite. Quand, à Athènes, la fréquentation des hétæres fut devenue une mode et comme une condition de toute bonne éducation, quand les disciples infidèles d'Épicure prêchèrent la doctrine du plaisir à outrance, quand on vit des artistes comme Praxitèle et Apelle prendre pour modèles de leurs statues d'Aphrodite une Laïs et une Phryné[1], la divinité de la génération et de l'amour se transforma complètement, aux dépens de la morale publique. Elle laissa tomber tous les plis de sa robe, et n'excita plus que les désirs par le raffinement de ses poses et l'attrait de sa nudité. Elle fut alors, sous les noms d'ἑταίρα et de πάνδημος, la divinité favorite des courtisanes qui célébraient ses fêtes avec éclat et qui, après leur mort, se faisaient ériger de magnifiques monuments où elles étaient figurées comme de nouvelles Aphrodites. En un mot, elle devint la déesse de l'impudicité, dont certaines de ses épithètes indiquent la nature.



Fig. 56.

Les symboles ou attributs d'Aphrodite font allusion, sous des formes diverses, à la fécondité génératrice et aux rapports des sexes. Dans le règne végétal, le myrte et les fruits aux nombreux pépins, tels que la pomme et la grenade, lui étaient spécialement consacrés. On lui offrait les animaux reproducteurs ou à la nature lascive, comme le bélier, le bouc, le lièvre que l'on voit assez souvent accroupi à côté d'elle ou sous son siège (fig. 56). L'attribut du bélier, fréquent sur les monnaies cypriotes, avait été emprunté à l'Asie par les Grecs. L'Aphrodite ἐπιτραγία de Scopas, qui était une Aphrodite πάνδημος, était assise sur un de ces animaux[2]. A Argos et en Thessalie, on lui immolait le porc[3], qui, ailleurs, était

1. Nous empruntons cette considération à Preller (*Griech. Myth.*, I, p. 301).
2. Pausan., VI, 25, 2.
3. Athen., III, 49. Strab., IX, 438.

exclu du nombre de ses victimes, à cause du sanglier qui avait tué son amant Adonis[1]. Parmi les oiseaux, le passereau et surtout l'amoureuse colombe qui, dans les représentations de style archaïque, est posée sur les mains d'Aphrodite, accompagnent fréquemment son image. Ces oiseaux étaient entretenus en foule dans son sanctuaire de Paphos et dans celui du mont Éryx, où des fêtes spéciales célébraient leur départ pour la Libye et leur retour sur les côtes de Sicile[2].

Pour compléter l'exposition qui précède, il nous reste à donner quelques indications essentielles sur les principales variétés du type artistique d'Aphrodite[3].



Fig. 57. — Aphrodite Ourania.

A Paphos, son image la plus antique et la plus vénérée était une sorte de cône ou de pyramide de pierre blanche, entourée de flambeaux allumés[4]. Quand on lui prêta en Asie la forme humaine, ses premières représentations furent sans doute analogues à ces idoles de terre cuite que l'on a trouvées en grand nombre à Cypre et en Syrie, et qui représentent Aphrodite entièrement vêtue, chargée de colliers et de bracelets, le bras gauche fixé au corps, la main droite sur la poitrine[5]. En Grèce, ses images ont tantôt un caractère grave, tantôt un caractère sensuel. Elles peuvent, d'après cela, se diviser en deux classes principales. A la première de ces classes appartiennent les types d'Aphrodite Ourania et d'Aphrodite déesse du mariage (*Venus genetrix*).

La déesse Céleste, telle que nous la montre la figure ci-dessus (n° 57), a une physionomie sérieuse. Elle est vêtue du long *chiton*

1. Schol. Aristoph. *Acharn.*, 793.

2. Æl., *Nat. Anim.*, IV, 2. La colombe était, à Sicyone, le symbole d'Aphrodite; on la voit figurée au revers des monnaies de cette ville.

3. A ce sujet, voir : Gerhard, *Ueber Venusidole*. Braun, *Vorschule der Kunst-Myth.*, pl. 71-82. Müller-Wieseler, *Denkm. d. Alt. Kunst*, II, pl. 24-27. Bernoulli, *Aphrodite* (1873).

4. Tacit., *Hist.*, II, 3. Max. Tyr., *Dissert.*, VIII, p. 87, éd. Davis. Cf. Engel, *Kypros*, II, 136 sqq.

5. *Archæol. Zeitung*, 1867, pl. 228, 4. Cf. Lajard. *Recherches sur le culte de Vénus*, pl. 20 et 21. Gerhard, *Kunst der Phœn.*, pl. 4 et 6.



qui descend jusqu'aux pieds. Sa chevelure, simplement arrangée, est serrée par un diadème. De la main droite, elle relève les plis de sa robe; de la gauche, elle tient une fleur, symbole de l'action qu'elle exerce sur la vie végétative. Une monnaie d'Aphrodisias, en Carie, nous montre le même type d'Aphrodite Céleste sous sa forme asiatique. La déesse est debout, les bras étendus en avant; sa tête, surmontée du *polos*, est entourée du croissant de la lune et d'une étoile; à ses pieds est un vase de fleurs[1] (fig. 58). A Sicyone, Canachos avait représenté la déesse Ourania assise, coiffée également du *polos*, tenant d'une main un pavot, de l'autre une pomme[2]. Aphrodite, qui préside à l'hymen et à la génération des enfants, est vêtue d'un long chiton sans ceinture, qui laisse à découvert le sein et l'épaule gauches. Au-dessus de son épaule droite, elle tient les plis d'un manteau dont elle va se couvrir; dans son autre main est la pomme, symbole de la fécondité (fig. 59). Une monnaie de bronze de l'impératrice Sabina, qui a pour légende : *Veneri Genetrici*, nous montre la déesse dans une attitude analogue[3].



Fig. 58.
Aphrodite Ourania.



Fig. 59. — Aphrodite, déesse de l'hymen.

Le type asiatique d'Astarté armée a pu suffire, nous l'avons indiqué déjà, pour faire attribuer à Aphrodite, amante d'Arès, un caractère guerrier. Mais les artistes grecs, en s'emparant de cette idée, semblent avoir voulu exprimer surtout, dans la déesse νικηφόρος, le triomphe irrésistible

1. L'enfant nu, assis derrière elle, est peut-être Éros.
2. Pausan., II, 10, 5.
3. Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt. Kunst.*, II, n° 263ᵃ.



de l'amour. Comme ce triomphe ne peut aller sans séduction, Aphrodite victorieuse est, en partie, dépouillée de ses vêtements; elle est nue jusqu'à la ceinture. Son visage a une singulière expression de fierté, qui va parfois jusqu'à la menace. D'ordinaire, elle se mire dans un bouclier (fig. 60) et a le pied gauche posé sur un casque, comme la Vénus mutilée de Capoue (fig. 61). A ce groupe appartiennent les statues célèbres de la Vénus de Milo et de la Vénus d'Arles.



Fig. 60. Aphrodite victorieuse.

Ces représentations servent de transition entre les sévères images de la déesse Ourania et l'idéal très différent d'Aphrodite, tel qu'il fut conçu et fixé, dans la nouvelle école attique, par Scopas, par Praxitèle surtout. La tradition mythologique qui fait sortir Aphrodite du sein des flots, fournissait à ces artistes un motif dont ils s'emparèrent pour dénuder la déesse jusqu'alors entièrement ou à demi vêtue, et pour exprimer en elle toutes les grâces sensuelles, tous les voluptueux attraits du corps de la femme. On connaît, par la vive description de Lucien[1], la célèbre statue que Praxitèle avait composée pour les Cnidiens, le modèle et la merveille du genre. La monnaie de Cnide, ici reproduite, ne peut que nous donner une idée générale de la conception de l'artiste et de l'attitude qu'il avait prêtée à sa déesse (fig. 62). Mais le chef-d'œuvre de Praxitèle avait fait école dans l'antiquité, et suscité plus d'une imitation dont la Vénus du Capitole et la Vénus de Médicis sont des exemplaires remarquables. A partir de ce moment, l'art grec se plut à développer par mille variantes, et avec une liberté qui alla souvent jusqu'à la licence, le facile et fécond motif du bain d'Aphrodite.



Fig. 61. — Aphrodite de Capoue.

Autour de la déesse de l'amour se groupent plusieurs divinités secondaires qui lui font cortège. Nous avons vu les Charites et les

1. *Amor.*, 13-14. *Imag.*, 6.

Heures, aimables génies de la brillante saison de l'année, orner, à Paphos, et parer d'une toilette magnifique la beauté d'Aphrodite. Elle est, en outre, souvent accompagnée de *Peitho* (la Persuasion), déesse de l'attrait séducteur[1]; et de plusieurs figures féminines qui expriment les joies dont l'amour est la source, Eudæmonia, Eucléia, Pædia, etc. : gracieux essaim virginal qui, sur les vases peints en particulier, entoure et escorte la reine céleste de la beauté.

On lui donnait généralement pour fils[2] *Éros,* le dieu mâle de l'amour. M. Max Müller a cru pouvoir attribuer à Éros, comme aux autres divinités helléniques, une origine naturaliste : il le rapproche d'Arushá qui, dans le Véda, est le jeune et brillant soleil qui chasse la sombre nuit[3]. Mais, sans parler des objections que ce rapprochement soulève au point de vue étymologique[4], il nous semble plus exact de voir dans Éros, dont la plus ancienne mythologie hellénique, celle d'Homère, ne connaît pas encore la divinité, une personnification, relativement tardive, du sentiment de l'amour que son nom n'a cessé d'exprimer dans la langue commune des Grecs. Éros, être divin, se trouve pour la première fois mentionné dans un passage de la Théogonie hésiodique[5], où l'on voit clairement qu'il ne doit pas sa naissance à la tradition populaire, qu'il est au contraire le produit d'une abstraction et d'une réflexion philosophiques. L'Éros théogonique, élément primitif du monde avec Chaos et Gæa, c'est l'Amour qui a pris part à l'œuvre de formation en assurant la perpétuité de la vie; c'est l'invincible



Fig 62. — Aphrodite de Cnide.

1. Peitho a concouru avec les Charites à la toilette de la première femme, Pandore (Hésiode, *Op. et D.*, 73). Elle était associée au culte d'Aphrodite à Mégare (Pausan., I, 43, 6). Sur cette personne divine, voir O. Jahn, *Peitho, die Göttin der Ueberredung.*

2. Simonide, ap. Schol. Apollon., III, 26. Pausan., IX, 27, 2. Le vieux poète Olen (Pausan., *l. cit.*) faisait d'Éros le fils d'Ilithyia, déesse des accouchements. Voir d'autres généalogies chez Platon, *Symp.*, p. 178 b.

3. *Mythol. comparée,* p. 167 et suiv. de la trad. française.

4. Voir G. Curtius, *Grundzüge der Griech. Etymol.*, p. 120, 5e édit.

5. v. 120 sqq.

puissance qui, dans l'humanité comme dans toutes les espèces animales, sur terre, sur mer, rapproche et unit les sexes, qui domine ainsi toute la nature animée, et dont les philosophes, comme Platon, les poètes, comme Sophocle et Euripide, ont célébré l'infinie et irrésistible action[1]. Cette action d'Éros, aussi bien que celle d'Aphrodite sa mère, s'exerce surtout dans la saison joyeuse où renaît la vie. « A l'heure où la terre se pare des fleurs printanières, alors Éros abandonne la belle île de Cypre, et il s'en va chez les hommes, répandant la fécondité sur le sol[2]. » De même, Alcée avait pu dire que le jeune dieu était né de l'union d'Iris aux belles sandales et de Zéphyre à la chevelure d'or[3]. Zéphyre est, en effet, le vent fécondant, et Iris est l'arc-en-ciel qui fait son apparition avec les premières pluies de la saison nouvelle.

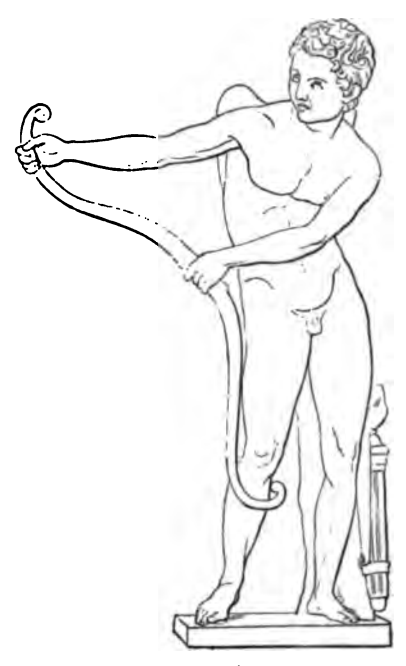


Fig. 63. — Éros.

Cette conception de l'influence de l'Amour, appliquée d'abord à la nature entière, se restreignit, avec le temps, à l'humanité. Les poètes grecs se plurent à exprimer, moins encore les joies qu'il répand dans les âmes, que les ravages qu'il y exerce. Éros est un enfant cruel, impitoyable, qui tyrannise les dieux et les hommes; c'est un enfant folâtre et malin, qui aime à se jouer de ses victimes[4]. L'art le figure sous les traits d'un jeune garçon ailé, d'une merveilleuse beauté, armé de flèches inévitables qui percent les cœurs, ou d'un flambeau allumé qui les consume. La statue du Musée Capitolin, ici reproduite (fig. 63), nous montre le jeune

1. Plat., *Symp.*, passim. Soph., *Antig.*, 781 sqq. Eurip. *Hippol.*, 1268 sqq.
2. Theogn., 1275. Cf. Plat., *Symp.*, 196 a.
3. Ap. Plutarch., *Amator.*, 20.
4. On sait que cette dernière idée domine dans les poésies anacréontiques.



lieu essayant son arc. La plus remarquable de ces représentations était le chef-d'œuvre de Praxitèle que l'on voyait à Thespies, où Éros était l'objet d'un culte particulier et où se célébrait tous les quatre ans, en son honneur, le concours à la fois gymnastique et musical des Érotidia[1]. Son image était placée dans les gymnases, où il présidait à l'amour masculin, à ces liaisons propres à la Grèce, qui, malgré leur immoralité, ont été quelquefois la source de généreuses passions et d'une noble émulation. Au même ordre de sentiments se rattache le génie *Antéros,* qui tantôt, comme l'indiquent les représentations d'Éros et d'Antéros se disputant une palme (fig. 64), personnifiait la résistance du cœur du jeune homme aux instances de ses amants; tantôt était considéré comme le vengeur de l'amour dédaigné : ce dont témoigne l'histoire de Mélès et de Timagoras, racontée par Pausanias[2]. Deux autres génies secondaires, *Himéros* et *Pothos* (les amoureux désirs) accompagnent souvent Éros, et font partie, comme lui, de la suite d'Aphrodite[3].



Fig. 64. — Éros et Antéros.

Le caractère abstrait d'Éros reparaît dans la fable de ses rapports avec *Psyché,* personnification de l'âme humaine que l'amour possède, dont l'amour fait le tourment et la joie. En Grèce, cette fable est moins un mythe proprement dit qu'une allégorie dont les idées platoniciennes ont été la source. Dans les scènes infernales, les âmes avaient été jadis représentées sous la forme d'êtres ailés. Psyché, l'âme au pouvoir de l'amour, fut figurée sur les monuments comme une jeune fille aux ailes de papillon, à la tendre et délicate beauté, qui tantôt gémit et pleure, enchaînée et châtiée par Éros, tantôt se rapproche de lui pour s'abandonner avec délices aux caresses et aux étreintes de son divin amant[4].

1. Pausan., IX, 27, 1-3; 31, 2. Plut., *Amat.*, I, 2.
2. I, 30, 1.
3. *Theogon.*, v. 201. Cf. *Denkm. d. alt. Kunst.*, II, pl., 52, nº 667.
4. Sur les monuments relatifs à la fable de l'Amour et Psyché, voir l'étude qu'a publiée Otto Jahn, dans ses *Archäologische Beiträge*, p. 121 et suiv., et surtout la thèse de M. Max. Collignon : *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyché* (Paris, Thorin, 1877), qui ajoute de nombreux documents nouveaux au travail, déjà ancien, de Jahn.

Chez Apulée, Psyché et l'Amour sont les héros d'une histoire merveilleuse, qui a certainement sa source dans un conte populaire. Mais les origines et la signification de ce conte sont encore assez incertaines[1].

Au cycle d'Aphrodite se rattache enfin ce personnage à la double nature dont les artistes, sous la domination romaine surtout, se plurent à reproduire l'image équivoque[2], *Hermaphrodite,* emprunt fait par la Grèce au génie de l'Orient. La fable d'Hercule chez Omphale, les fêtes où les femmes prenaient des vêtements d'hommes et où les hommes se travestissaient en femmes, l'existence à Cypre d'un culte d'Aphroditos à côté de celui d'Aphrodite[3], divers autres indices témoignent de cette tendance de l'imagination religieuse des Asiatiques à confondre dans un même être divin les formes du sexe mâle et celles du sexe féminin. Au temps de Théophraste, on voyait déjà à Athènes des hermès ayant ce double caractère et qu'on appelait pour cette raison des hermaphrodites[4]. Cette singulière création artistique était expliquée par une fable qu'on racontait en Carie, près d'Halicarnasse. Le fils d'Hermès et d'Aphrodite, jeune homme d'une séduisante beauté, s'était un jour baigné dans les eaux de la source où habitait la nymphe Salmacis. La nymphe l'aperçoit, l'aime et s'en fait aimer. Bientôt ils s'enlacent si étroitement qu'ils ne forment plus qu'un. Mais cette personne unique conservera toujours le double sexe des amants qui se sont ainsi unis et confondus[5].

1. La question a été surtout étudiée par M. Zinzow (*Psyche und Eros*, Halle, 1881), qui a entrepris de démontrer que ce conte est grec, et milésien. Cf. *Revue Critique*, 25 avril 1881.
2. *Denkm. d. alt. Kunst*, II, nos 708-721.
3. Voir les textes chez Preller, *Griech. Mythol.*, p. 419-420, 3e édit.
4. *Caract.*, 16.
5. Ovid., *Metam.*, IV, 285 sqq. Strab., XIV, 656.

CHAPITRE XI

LE CORTÈGE DES OLYMPIENS

I. — THÉMIS — LES HEURES — LES CHARITES — IRIS — GANYMÈDE — HÉBÉ

La vie des dieux réunis en famille sur les sommets de l'Olympe est, chez Homère, l'image idéale de la vie que mènent dans leurs palais les chefs de peuples de l'âge héroïque. De même que ceux-ci ont une suite de serviteurs, les grands dieux célestes sont entourés d'un cortège de divinités secondaires, chargées d'exécuter leurs ordres, de préparer leurs festins, de leur offrir le nectar et l'ambroisie, de charmer par la musique et par la danse les loisirs de leur immortalité. Sur l'Olympe, nous trouverons donc une messagère comme Iris, des échansons comme Hèbé et Ganymède, des chanteuses et des danseuses comme les Muses et les Charites. Ces divinités secondaires, à qui l'anthropomorphisme hellénique prêta certains caractères moraux et intellectuels, doivent comme les autres leur origine à des phénomènes naturels dont le souvenir s'est conservé dans les traditions légendaires qui les concernent.

La seule de ces divinités qui semble échapper à cette loi est *Thémis,* qui, dès la plus haute antiquité grecque, paraît avoir été une abstraction morale personnifiée. Chez Homère, Thémis remplit les fonctions de héraut de Jupiter, au nom duquel elle convoque le conseil des dieux. Elle est, en quelque sorte, la maîtresse des cérémonies de l'Olympe. Quand l'épouse de Jupiter rentre dans le palais divin, c'est Thémis qui va au-devant d'elle et qui lui présente la coupe; c'est elle encore qui préside aux festins des immortels[1]. Exécutrice des volontés de Jupiter, Thémis est la divinité

1. *Iliade*, XX, 4; *Odyss.*, II, 68; *Iliade*, XV, 87, 95.



qui fait régner le bon ordre dans l'Olympe. Son nom d'ailleurs, quand il n'est pas celui d'une personne divine, est le nom même de l'ordre, de l'ordre établi et consacré par l'usage : le pluriel du mot, αἱ θέμιστες, désigne les lois ou les arrêts de la justice humaine, et les θέμιστες Διός sont les arrêts de Jupiter. Cette signification morale de Thémis, déjà indiquée chez Homère, s'est développée dans les âges suivants. Quand Hésiode donne à Zeus pour première épouse Mètis et pour seconde épouse Thémis, il veut évidemment exprimer cette idée abstraite, que l'intelligence est nécessairement associée à la personne du dieu suprême, et que l'ordre, dont Thémis est la personnification, est également inséparable de lui. C'est pour donner à cette dernière conception une haute importance qu'il fait de Thémis une des plus anciennes divinités, une divinité de race titanesque, fille d'Ouranos et de Gæa[1]. Thémis sera donc souvent représentée par les poètes assise auprès du trône de Zeus, avec lequel elle s'entretient familièrement et dont elle inspire la sagesse[2]. Protectrice de tous les droits, de celui de l'hospitalité surtout[3], elle est sur la terre la déesse ἰχναία qui poursuit les traces de l'injustice[4], la déesse qui voit tout (πανδερκής), à ce titre considérée quelquefois comme la fille d'Hélios[5]. Thémis préside donc à la justice humaine ; justice d'origine céleste, car elle se rattache à l'ordre universel dont Zeus est le maître souverain. Déléguée pour veiller à cet ordre nécessaire des choses, Thémis est, par là même, douée de la connaissance de l'avenir. De là le caractère prophétique que lui attribuent certaines traditions. Eschyle en avait fait la mère du « prévoyant » Prométhée, et, à Delphes, on rapportait que Thémis avait succédé à sa mère Gæa dans la possession de l'oracle qu'elle avait ensuite cédé à Phœbos[6].

1. *Theog.*, 135 ; 901, sqq. La grande idée dont Thémis est l'expression se traduit encore dans les noms significatifs de ses filles : Eunomia, Dikè, Eirènè.

2. *Hymn. hom.*, XXIII, Baumeister. Dikè joue le même rôle (Hesiod., *Op. et D.*, 255).

3. Pind., *Olymp.*, VIII, 21. Cf. *Nem.*, XI, 8.

4. Interprétation de Welcker, *Griech. Götterlehre*, III, p. 19. Cf. Némésis Ἰχναίη (Brunck, *Analecta*, II, 186, 5).

5. Quint. Smyrn., XIII, 299 ; Tzetz., *Lycophr.*, 129.

6. Esch., *Eumen.*, 1-8. Pausan., X, 5, 6. Apollod., I, 4, 1. Pour Eschyle (*Prometh.*, 209) Thémis n'est qu'un autre nom de Gæa. Mais cette identification prouve-t-elle quelque chose pour la signification originaire de Thémis ?

Une peinture de vase (fig. 65) nous la montre assise sur le trépied delphique, en face d'un personnage qui vient la consulter[1].

Dans la *Théogonie*, Thémis est la mère des *Heures :* généalogie qui trahit les préoccupations morales du poète hésiodique plutôt qu'elle ne correspond à une croyance populaire. Homère, en effet, qui ne cite pas les noms particuliers des Heures, ne paraît pas non plus connaître leur mère. Dans l'*Iliade,* ces divinités ont une fonction très déterminée. Elles sont les gardiennes des « portes du ciel » qu'elles ouvrent ou qu'elles ferment, en repliant ou en



Fig. 65. — Thémis sur le trépied delphique.

étendant devant l'Olympe une nuée épaisse[2]. Or, cette image, directement empruntée à l'observation de la nature, peut désigner soit les phénomènes du jour et de la nuit, soit ceux du beau et du mauvais temps, soit la brillante saison du printemps qui succède au sombre hiver. Cette dernière signification est celle qui domine dans la conception mythologique des Heures. Leur nom est celui de la beauté dans sa fleur (ὥρα), de ces grâces éclatantes qui, chaque année, parent la nature à son réveil, comme l'homme en sa jeunesse. Vierges brillantes, ornées de colliers d'or, parées de fleurs et de fruits, vierges délicates et aux pieds tendres (μαλακαίποδες), les

1. *Denkm. d. A. K.*, II, pl. 74, n° 947.
2. *Iliade*, V, 749; VIII, 393.



Heures sont des divinités bienfaisantes, attendues et désirées par l'homme, des divinités joyeuses (πολυγηθέες), qui mènent avec les Charites, avec Harmonie, Hébé et Aphrodite, d'aimables chœurs de danse[1]. Ce sont elles qui ont décoré Pandore de fleurs printanières, qui ont reçu Aphrodite à Cypre pour parer sa beauté, qui, chaque année, font cortège à Perséphone quand elle remonte à la lumière, qui souvent précèdent et conduisent Dionysos, le dieu fleuri de la saison nouvelle[2]. Quand s'ouvre « la chambre des Heures », ce sont les beaux jours qui font leur apparition. A



Fig. 66. — Les trois Heures.

Athènes, on leur rendait un culte sous les noms de *Thallo* et de *Carpo*[3], dont l'un rappelle la végétation du printemps, l'autre les fruits de l'été. Le plus souvent elles forment un groupe harmonieux de trois vierges : l'une tient à la main un rameau fleuri, l'autre un épi, la troisième un cep de vigne, comme nous le voyons sur l'un des bas-reliefs de l'autel des Douze Dieux, qui est au Louvre (fig. 66).

La signification essentielle des Heures n'est donc pas douteuse. Elles personnifiaient en Grèce, sous de gracieuses et transparentes

1. *Iliade*, XXI, 450. *Hymn. Apoll. Pyth.*, 16-19; Theocr., XV, 103.
2. Hesiod., *Op. et D.*, 75. *Hymn. in Ven.*, 5 sqq. *Hymn. orph.*, 43, 7.
3. Pausan., IX, 35, 1. Athen., XIV, p. 636.

images, la saison qui voit éclore les premières feuilles et celle qui concourt à la maturité des fruits de la terre. D'une façon générale, les Heures, ce sont, en langage ordinaire, les beaux jours du printemps et de l'été. Or, le retour régulier et périodique de ces beaux jours éveillait dans les esprits réfléchis l'idée de l'ordre qui règne dans la nature et des lois qui la gouvernent. Les Heures devinrent ainsi, chez les poètes théogoniques, les filles de Thémis, et des noms leur furent donnés, qui exprimaient les principales attributions de leur mère. Elles s'appelèrent *Eunomia, Dikè, Eirènè.* Eunomia, chantée par Tyrtée et par Solon, est moins une vierge divine qu'une personnification abstraite des bienfaits des lois pour les états. Dikè, fille de Zeus, qui révèle à son père les actions injustes des hommes[1], a un caractère exclusivement moral. Eirènè, moins grave que ses sœurs, est la mère de Ploutos, jeune enfant qu'elle porte dans ses bras[2] : source de tous les biens et de toutes les joies de la vie, elle se mêle souvent au cortège de Dionysos[3]. On voit combien ces divinités diffèrent des Heures, telles que nous les représentent les monuments littéraires ou artistiques de l'époque romaine. Celles-ci, filles d'Hèlios et de Sélènè, ne sont que les quatre saisons de l'année dont elles portent les différents attributs; quelquefois encore, les divisions du temps fixées par la science alexandrine, les douze heures du jour et de la nuit[4] : froides personnifications qui, en se substituant aux poétiques images dont les Heures helléniques étaient jadis l'expression, avaient complètement dénaturé le sens primitif de ces divinités.

Un groupe mythologique analogue à celui des Heures est le groupe des *Charites*[5] : divinités que plusieurs indianistes ont rapprochées des *Harits* du Rig-Véda, les « brillantes » cavales que le soleil attelle à son char[6]. Il est sans doute assez difficile d'admettre que ces cavales solaires aient pu se transformer en divinités, contrairement aux lois ordinaires de la mythologie où le dieu prend souvent la forme animale, tandis que l'animal ne devient pas dieu.

1. Hesiod., *Op. et D.*, 259.
2. Pausan., I, 8, 3; IX, 16, 1.
3. Welcker, *Alte Denkmäler*, III, 243.
4. Nonn., *Dionys.*, XII, 17.
5. Voir l'étude de M. Cerquand sur les Charites (*Rev. Archéol.*, nouv. série, VI, 325; VII, 52) et J. Krause, *Die Musen, Grazien, Horen und Nymphen*, Halle, 1871.
6. Max Müller, *Nouv. Leç.*, II, p. 94-100 de la trad. française de MM. G. Perrot et Harris.



Mais, si les Charites helléniques ne dérivent peut-être pas des Harits védiques, elles ont du moins la même signification; elles personnifient comme elles les rayons solaires. C'est ce que prouvent les détails de leur légende, et tout d'abord leur généalogie.

Au témoignage d'Antimaque[1], elles étaient filles d'Hélios et d'Églè (la splendeur du ciel). La *Théogonie* les fait naître de l'union de Zeus et d'Eurynomè[2]. Or, Eurynomè, compagne de Thétis, est une fille de l'Océan[3], et l'étymologie de son nom, qui rappelle celui d'Eurydice, semble indiquer qu'il faut voir en elle l'aurore, née de la mer, qui répand sur toute l'étendue de la nature son vaste éclat. Les Charites, filles de Zeus et d'Eurynomè, seraient donc les filles du ciel et de l'aurore. Ce caractère des Charites est confirmé par d'autres traditions. Dans l'*Iliade*, Charis est l'épouse du dieu du feu céleste, Hèphæstos. Le nom de Pasithéa, l'une des jeunes Charites, qu'Hèra promet de donner pour épouse à Hypnos, éveille la même image[4]. Les noms des deux Charites qui étaient honorées à Sparte sont encore plus expressifs : elles s'appellent *Klèta* (l'éclatante) et *Phaenna* (la brillante)[5]. Comment enfin n'être pas frappé des relations de ces divinités avec Apollon, auprès duquel elles ont leurs sièges dans l'assemblée des immortels[6]? L'antique statue d'Apollon Délien tenait un arc de la main droite et portait sur la main gauche les trois Charites[7] : images des flèches ou des rayons du dieu. En raison de cette parenté avec Apollon, les Charites étaient devenues des divinités musicales, qui se mêlent au chœur des Muses dans le sanctuaire de Delphes, ou qui chantent avec elles aux noces de Cadmos[8] : l'idée de l'harmonie est, en effet, inséparable de l'apparition de la lumière du jour.

La conception des Charites ne dérive cependant pas uniquement du spectacle du soleil naissant. En grec, le mot χάρις signifie à la fois « grâce, joie, et bienfait ». Les Charites, ce sont donc les rayons solaires qui embellissent la nature, qui réjouissent tous les êtres animés, qui comblent la terre et l'homme de mille dons. Or,

1. Ap. Pausan., IX, 35, 5.
2. *Theog.*, 907.
3. Eurynomè avait à Phigalie une statue où elle était représentée moitié femme et moitié poisson (Pausan., VIII, 41, 4).
4. *Iliade*, XIV, 267.
5. Alcman, ap. Paus., III, 18, 4; IX, 35, 1.
6. Pind., *Olymp.*, XIV, 9-10.
7. Pausan., IX, 35, 3. Plut., *De Musica*, p. 1136 a.
8. *Hymn. hom.*, *à Artémis*, 15. *Theogon.*, 64. Théognis, 15.



es idées étaient surtout applicables à l'apparition du soleil printa-ıier, vainqueur des nuées et des frimas de l'hiver, qui, aux pre-ıiers beaux jours, répand sur la terre ses grâces, c'est-à-dire les harites : riantes divinités qui se manifestent à l'homme dans ces rillants rayons qui font scintiller la rosée, qui dorent la mer, et ›s forêts, et les jeunes pousses de la verdure nouvelle. C'est en ce ens que les Charites, comme les Heures, accompagnent Dionysos t font, à Paphos, la toilette d'Aphrodite[1]. La rose printanière est, ans les poésies anacréontiques, la parure d'Éros et des Charites, ui ont leurs fleurs et leurs brillants jardins[2]. A l'heure où les prés everdissent, où les arbres se feuillent, les Cha-ites unissant leurs mains aux mains des Nymphes orment des chœurs joyeux et frappent la terre en adence. Un peu plus tard, elles sont les rayons ›ienfaisants du soleil d'été qui fait mûrir les fruits le la terre. Les deux Charites athéniennes s'ap-›elaient *Hègémonè* et *Auxo*[3] : la Grâce qui con-luit, qui commence; la Grâce qui augmente, :'est-à-dire le soleil du printemps et le soleil de 'été. Le plus souvent cependant, ces divinités orment une triade, un groupe de trois vierges (fig. 67). Ces trois :harites, originaires d'Orchomène de Béotie qui a été un des plus ınciens centres de leur culte[4], s'appelaient *Aglaïa* (la brillante), *Euphrosynè* (la joie du cœur), *Thalia* (celle qui fait croître ou leurir les plantes).


Fig. 67.
Les trois Charites.

Sources de toute grâce et de toute joie pour la nature, les Cha-:ites avaient, dans les croyances grecques, la même influence sur l'humanité. Rien n'est jeune, rien n'est aimable et séduisant que par leur présence. La beauté des plus belles femmes est un don, une faveur des Charites[5]. « Avec vous, dit Pindare en s'adressant à elles, tout devient charmant et doux. Par vous l'homme

1. Pind., *Olymp.*, XIII, 19. Plut., *Quæst. gr.*, 26. *Odyss.*, VIII, 363; XVIII, 194. Hermésianax (Pausan., IX, 35, 5) faisait de Peitho, compagne d'Aphrodite, une Charite.

2. *Anthol.*, VII, 219. Aristoph., *Av.*, 1100.

3. Paus., IX, 35, 2.

4. Paus., IX, 38, 1. Les concours musicaux d'Orchomène s'appelaient *Charitèsia* (*Corp. Inscr.*, 1583-84).

5. Voir le développement de ces idées dans le mémoire de M. Cerquand cité plus haut.



est sage, l'homme est beau, l'homme est illustre[1] ». A elles encore la poésie doit son meilleur attrait[2]. Tout ce qui fait le charme et l'éclat de la vie, tous les dons de la nature et de l'esprit remontaient donc aux Charites, aux brillantes divinités solaires, qui enchantent à la fois la terre et le ciel; et les philosophes leur donneront une signification étroite, bien éloignée de leur nature primitive, quand ils en feront simplement les divinités qui président aux bienfaits et à la reconnaissance.

Dans la suite des dieux olympiens se range *Iris*, leur messagère : vive création dont on aperçoit sans peine l'origine. Le nom d'Iris est, en effet, celui de l'arc-en-ciel[3], et sa légende ne fait que traduire les impressions produites sur les Grecs par le spectacle de ce phénomène. Le brillant météore qui s'étend du ciel à l'horizon terrestre, semblait mettre le séjour de l'homme en communication avec la demeure divine : il était considéré comme envoyé d'en haut. Iris, qui en est la personnification, est donc chargée de porter sur la terre les ordres des dieux : elle vole de l'Olympe à l'Ida, et de l'Olympe à la mer. Dans l'*Iliade*, elle va chercher Thétis au fond de l'océan, remonte à la surface et s'élance vers le ciel avec la déesse qu'elle précède[4]. Dans la *Théogonie*, elle court sur le vaste dos de la mer pour aller puiser, dans une aiguière d'or, l'eau du Styx par laquelle jurent les immortels[5]. La rapide formation et la courte durée de l'arc-en-ciel avaient éveillé d'autres images. Iris est une vierge aux pieds agiles, qui vole comme le vent ou le souffle de la tempête (ἀελλόπους); elle descend du ciel à la terre, aussi rapide que la neige ou la grêle qui tombent des nuées[6]. Déesse aux belles sandales et aux ailes d'or, déesse au magnifique éclat, dont Alcée avait fait la mère d'Éros[7]. Elle est encore la fille de Thaumas et d'Électrè l'Océanide, la sœur des Harpyes[8] : généalogie où s'expriment les merveilles de l'arc-en-ciel, ses brillantes couleurs, sa naissance au sein des eaux, son apparition pendant l'orage. Messagère de tous les dieux, Iris est cependant plus spé-

1. Pind. *Olymp.*, XIV, 4.
2. *Id.*, *Olymp.*, IX, 27. Théocr., XVI, 6.
3. *Iliade*, XVII, 547.
4. *Iliade*, XV, 55; XXIV, 77, 95.
5. *Theog.*, 780 sqq.
6. *Iliade*, XV, 170.
7. Plut., *Amator.*, 20, 1.
8. *Theogon.*, 265 sqq.



cialement attachée au service d'Hèra, la déesse querelleuse qui trouble le ciel[1]. L'art antique la représentait vêtue d'une ample tunique qui flotte à travers les airs, tenant à la main, comme Hermès, le bâton du héraut, quelquefois une aiguière, avec des ailes attachées à ses épaules et à ses sandales.



Fig. 68. Ganymède.

Le serviteur qui verse aux dieux l'ambroisie, c'est *Ganymède*. Adolescent d'une merveilleuse beauté, il était jadis sur la terre un enfant de la race troyenne, un fils de Tros, un frère d'Ilos et d'Assaracos, ou encore un fils de Laomédon[2]. Sa légende est donc probablement originaire d'Asie Mineure. D'après la tradition de l'*Iliade,* ce sont les dieux qui l'ont enlevé à la terre pour le transporter dans l'Olympe où il sert d'échanson à Jupiter, où il charme leurs yeux et réjouit leur cœur par sa beauté[3]. Suivant d'autres récits, devenus plus populaires, le maître des dieux était descendu lui-même dans les plaines de la Troade et avait pris la forme d'un aigle pour ravir le gracieux adolescent et l'emporter au ciel. Sur les monuments de l'art grec, Ganymède est un jeune berger ou un jeune chasseur, coiffé du bonnet phrygien (fig. 68), qui est tout d'un coup saisi et enlevé à travers les airs par les serres de l'oiseau divin (fig. 69). La signification naturelle du mythe de l'enlèvement de Ganymède ne s'était pas complètement effacée des traditions grecques. L'auteur de l'hymne homérique à Aphrodite nous dit que Ganymède a disparu de la terre au sein « d'un tourbillon divin », et que Jupiter avait donné à Tros, en échange de son fils, des coursiers rapides « comme le souffle de la tempête »[4]. Pindare confondait le jeune Troyen avec le Génie qui veille sur les



Fig. 69. — Ganymède.

1. Callim., *in Del.*, 232. Apollon., *Argon.*, II, 288, 432. Théocr., XVII, 124. Virg., *Æn.*, V, 606.
2. *Iliade*, XX, 232. Schol. Eurip., *Troad.*, 822.
3. *Iliade*, ibid.
4. *Hymn. hom. in Ven.*, 202 sqq.

sources du Nil[1], et les astronomes alexandrins, en le plaçant parmi les astres, lui avaient donné le nom d'*Aquarius* ou *Verseau*[2]. Ces témoignages pourraient suffire à nous montrer dans l'échanson des dieux le génie qui verse et répand sur la terre les eaux célestes. Or, on sait en outre que l'ambroisie ou la liqueur d'immortalité *(amrita)* n'est autre chose, dans la mythologie aryenne, que l'eau des nuages, et Zeus, métamorphosé en aigle pour ravir le fils de Laomédon, rappelle Indra transformé en épervier pour dérober le *soma*. Ganymède n'était donc sans doute à l'origine que le *soma* lui-même, le breuvage « qui réjouit le cœur » des dieux, et c'est grâce à l'anthropomorphisme hellénique que ce breuvage des immortels devint, avec le temps, leur échanson[3]. Le mythe de Ganymède avait d'ailleurs insensiblement acquis un caractère érotique. Quand les vices de l'Asie et de la Crète se furent répandus en Grèce, Ganymède devint le favori de Jupiter et le type idéal de l'éphèbe hellénique, dans la fleur de sa séduisante beauté[4].

La jeunesse, qui est le privilège des dieux, avait sur l'Olympe son image féminine dans la personne d'*Hèbè*, qui correspond à certains égards à celle de Ganymède. Hèbè remplit dans le palais divin les offices des jeunes filles de l'âge héroïque. Elle prépare et attelle le char de sa mère Hèra; elle lave et revêt de magnifiques vêtements son frère Arès[5] : elle est surtout, comme Ganymède dont elle porte quelquefois le nom (Γανυμήδη)[6], l'échanson des immortels. Cette vierge divine devint plus tard l'épouse d'Hercule, réconcilié avec Hèra et admis dans l'Olympe où il jouit de tous les plaisirs des dieux[7]; mais son nom resta toujours celui de l'éternelle et florissante jeunesse.

1. Fragm. 110, éd. Bergk.
2. Eratosth. *Catast.*, 26. Hyg., *Poet. Astr.*, II, 29.
3. Baudry, *Rev. Germ.*, 1861, p. 549.
4. Théognis, 1345. Ibyc. ap. Schol. Apollon., III, 158.
5. *Iliade*, V, 722, 905.
6. A Phlionte (Paus., II, 13, 3). Son sanctuaire jouissait du droit d'asile. Les prisonniers suspendaient leurs chaînes aux arbres de son bois sacré. Cf. la déesse Libera.
7. *Theogon.*, 950. Pind., *Nem.*, X 17. Le passage de l'*Odyssée* (XI, 602) où il est question de cette union est probablement interpolé. Voir la note de M. Pierron. Hèbè était honorée, à côté d'Hèraclès, dans le Cynosarges d'Athènes (Paus. I, 19, 3). Sur les représentations d'Hèbè voir Kékulé, *Hebe*, Leipzig, 1867.

II. — LES MUSES[1]

Les loisirs fortunés de la vie de l'Olympe sont charmés par les accents des *Muses*, qui, pendant les festins des immortels, « chantent, en alternant de leur belle voix, tandis qu'Apollon tient la cithare[2] ». Les poèmes homériques ne nous donnent d'ailleurs que peu de renseignements sur ces divinités. Quand le poète de l'*Iliade* les invoque, il semble les considérer surtout comme des divinités de la mémoire. Au début du Catalogue, il les appelle à son secours pour savoir les noms de tous les chefs des Grecs; à la fin du Catalogue, il les prie de lui rappeler quel était le plus vaillant de tous ces héros. Au onzième chant du poème, au milieu du récit de la bataille, comme si le souvenir venait tout à coup à lui manquer, il s'adresse aux Muses pour en apprendre quel fut le guerrier qui s'avança le premier contre Agamemnon[3]. Instruites de tous les détails des événements passés, les Muses suppléent pour le poète aux défaillances de la tradition, à l'impuissance de la mémoire humaine. Filles de Zeus, les Muses participent à l'ubiquité et à l'omniscience du père des dieux. « Vous êtes déesses, s'écrie le poète, vous êtes présentes à tout, vous savez tout, tandis que nous, nous n'entendons que la renommée et nous ignorons les choses mêmes[4]. » C'est à cette science universelle que se borne, chez Homère, le caractère des Muses. Elles ne sont pas encore des personnes douées d'attributs distincts : elles composent un chœur illimité et indéterminé. Leur généalogie n'est pas créée[5]; leur nombre ne paraît pas fixé[6].

1. Nous renvoyons, pour ce chapitre, à notre étude sur *les Muses*, thèse de doctorat soutenue, en 1869, devant la Faculté des lettres de Paris et publiée chez l'éditeur Thorin. Nous résumons ici, en partie, ce travail, et nous en donnons quelques extraits. Voir, en outre : Schillbach, *De Musis;* Deiters, *Ueber die Verehrung der Musen bei den Griechen* (Bonn, 1868); Oberg, *Musarum typi monumentis veteribus expressi* (Berlin, 1873). Cette dernière dissertation, comme l'indique son titre, est exclusivement consacrée à l'étude des monuments figurés.

2. *Iliade*, I, 604.

3. XI, 218.

4. *Iliade*, II, 485. Cf. Virg., *Æn.* VIII, 645.

5. Homère cite Jupiter comme leur père (*Iliade*, II, 491; *Odyss.*, I, 10, VIII, 488); il ne fait nulle part mention de leur mère.

6. Les Muses novénaires se trouvent, il est vrai, citées au vingt-quatrième chant de l'Odyssée (v. 60). Mais les anciens s'accordaient déjà à

La religion des Muses, partie de la Thrace, ou, plus justement, des cantons voisins de l'Olympe thessalien[1], ne s'est définitivement constituée qu'en Béotie, autour de l'Hélicon. Leur culte dans ce pays remontait à une assez haute antiquité. Les Béotiens disaient que les Muses avaient été pour la première fois adorées sur l'Hélicon par les Aloides Éphialtes et Otos, géants fils de Poséidon, une des divinités béotiennes primitives. Le culte des Muses était donc considéré comme autochthone en Béotie[2]. Quoiqu'il en soit de cette prétention, ce furent les rhapsodes héliconiens, dont Hésiode est pour nous le représentant, qui donnèrent à la religion des Muses la forme qu'elle devait garder. Les trois invocations qui précèdent la *Theogonie* nous montrent la poésie de l'Hélicon placée sous l'inspiration immédiate des divinités qui l'habitaient. « Les déesses, dit le poète, m'ont ordonné de célébrer la race des bienheureux immortels, et de les chanter elles-mêmes au commencement comme à la fin[3] ». Chacune des compositions théogoniques ou héroïques des poètes de l'Hélicon était donc précédée d'un hymne en l'honneur des Muses; elle se terminait également par l'éloge de ces déesses. Inspirés d'un souffle divin, les aèdes, une branche de laurier à la main, allaient chantant les immortels, mais leurs chants n'étaient que la voix même des Muses, toujours présentes.

Suivant la *Théogonie,* elles sont nées en Piérie de l'union de Zeus et de *Mnémosyne*[4]. Mnémosyne est, d'après Hésiode, une des nombreuses divinités du monde titanique, filles du Ciel et de la Terre[5]. Plus tard, Pindare racontait que les dieux avaient demandé à Jupiter, vainqueur des Titans, la création de puissances divines capables de chanter ce grand événement et l'ordre nouveau du monde : Jupiter s'était uni à Mnémosyne et les Muses étaient nées de cette union. Mnémosyne ne serait ainsi autre chose que le souvenir de la victoire de Jupiter. Mais l'origine de cette divinité abstraite est beaucoup plus simple. Elle personnifie évidemment la mémoire, instrument indispensable de la poésie et du chant, avant

considérer ce chant comme beaucoup plus récent que les autres. Schol., *Iliade*, XXIV, 720. Schol. *Odyss.*, XXIV, 1. Cf. Spohn, *De extrem. Odyss. parte*, p. 43.

1. Voir notre étude sur *les Muses*, p. 10.
2. Pausan., IX, 29.
3. *Theogon.*, 33-34.
4. *Ibid.*, 53, 915. Cf. *Hymne à Hermès*, 429.
5. *Ibid.*, 135. Cf. Apollod., I, 1, 3.

la naissance de l'écriture. La généalogie hésiodique des Muses fut celle qui prévalut dans l'antiquité grecque. Il y avait cependant d'autres traditions sur leur naissance. La légende qui leur donnait Piéros pour père[1] indique la provenance de leur culte, d'abord établi en Piérie. Quand Euripide dit que la blonde Harmonia enfanta les neuf Muses chez les Athéniens[2], il n'a d'autre pensée que de flatter son public. Mimnerme, Alcman, et quelques autres poètes, outre ces Muses nouvelles, filles de Jupiter, reconnaissaient des Muses plus anciennes, filles d'Ouranos et de la Terre[3]. Mais, dans cette généalogie, inventée et accréditée par des poètes, il ne faut voir que l'intention d'exprimer l'antique origine et la souveraine puissance de l'art des Muses.

Les rhapsodes de l'Hélicon fixèrent également le nombre et le nom de ces divinités. Dans la *Théogonie,* elles sont au nombre de neuf, et elles portent déjà les noms qu'elles conserveront pendant toute la durée de la religion hellénique : Clio, Euterpe, Thalie, Melpomène, Terpsichore, Érato, Polymnie, Uranie et Calliope. C'est sous ces noms qu'elles furent honorées d'abord dans le pays de Thespies, et ensuite dans toute la Grèce. D'après Pausanias, il est vrai, les Muses primitives, dont le culte fut institué par les Aloades fondateurs d'Ascra, portaient les noms de *Mélétè, Mnèmè, Aoidè*[4]. Mais ces dénominations ne peuvent être bien anciennes : elles appartiennent plutôt à une époque de réflexion et d'abstraction, car elles indiquent simplement une division de l'art des rhapsodes en invention, mémoire et chant. De même les sept Muses de Lesbos rappellent l'heptacorde inventé par Terpandre, ou les rapports qui unissent ces divinités à Apollon Hebdomagéte. Le nombre huit donné aux Muses par les Pythagoriciens se rapporte, suivant Plutarque, aux huit sphères célestes[5]. A Sicyone, une des trois Muses portait le nom de *Polymathia*[6]. A Delphes, elles em-

1. Pausan., IX, 9, 2.
2. *Med.*, v. 833.
3. Pausan., IX, 29, 4. Diod., IV, p. 150, b. Schol. Pind., *Nem.*, III, 16. Cette généalogie se retrouve dans une épigramme d'Antipater de Thessalonique (*Anthol.*, éd. Jacobs, IX, 26).
4. Pausan., IX, 29, 2. Ces Muses ternaires sont représentées sur un vase athénien d'époque ancienne (Stackelberg, *Gräber der Hellenen*, pl. 19), et Mélétè se voit, avec Musée et Terpsichore, sur une amphore de Vulci (*Monum. ined. Inst. Arch.*, V, pl. 37; Cf. *Annal.*, 1852, art. d'O. Jahn).
5. *Symp.*, IX, 14, p. 746 a.
6. *Ibid.*, p. 746 e.

pruntaient leurs noms à l'art de la lyre, comme l'indiquent les dénominations de *Nétè*, *Mésè*, *Hypatè*[1]. La religion des Muses fut donc soumise, comme celle des autres divinités grecques, à un certain nombre de variétés locales. Mais tous les témoignages que nous possédons à ce sujet sont d'une époque très postérieure à la *Théogonie* et nous permettent de croire que les Muses distinctes de celles de Thespies n'eurent jamais une grande place ni dans la religion ni dans l'art.

Les Muses n'ont pas été pour les Grecs de pures abstractions. « Quand Hésiode fait leur éloge, il n'en parle point par ouï-dire; il les a vues lui-même[2]. » C'est dans le pays d'Ascra qu'on entendait pendant la nuit leurs voix harmonieuses, quand, enveloppées d'une nuée épaisse, elles descendaient des sommets de l'Hélicon, chantant les dieux et se communiquant aux hommes; c'est autour d'Aganippe qu'elles formaient leurs chœurs aimables. La vive imagination du peuple croyait les entendre au sein des solitudes, dans le voisinage des sources et des eaux limpides. Leur plus ancien sanctuaire, celui de Libèthrion, était situé sur les pentes orientales du mont Olympe, au milieu d'un pays arrosé et coupé par de nombreux ruisseaux[3]. La colonie piérienne qui vint s'établir en Béotie y apporta avec elle l'habitude d'honorer les Muses près des cours d'eau et des fontaines. Le souvenir de la patrie qu'elle avait quittée lui fit donner le nom de Libèthrion à cette partie de la chaîne de l'Hélicon qui est voisine de Coronée, et là, près de deux sources « qui ressemblent à des mamelles de femmes et versent une eau douce comme le lait », fut établi un culte des Muses *Libèthrides*, qui était encore en vigueur à l'époque de Pausanias[4]. Dans la partie de l'Hélicon spécialement consacrée aux Muses, en face d'Ascra, jaillissent de nombreuses sources et courent plusieurs ruisseaux : on connaît les noms d'Hippocrène, d'Aganippe, du Permesse, de l'Olmée; les ruines du sanctuaire des Muses se voient encore aujourd'hui sur les deux rives d'un torrent[5]. A Corinthe, la source de Pégase, Pirène, était consacrée aux Muses. A Trézène

1. Plut. *Symp.*, p. 744 d.
2. Luc., *De Saltat.*, 24.
3. Voir la description de ce canton dans notre thèse sur *les Muses*, p. 26-27.
4. IX, 34, 4.
5. Voir notre *Notice sur les ruines de l'hiéron des Muses*, dans les *Arch. des Missions*, t. IV, 2e série.

enfin, ces divinités étaient honorées sous le nom de Muses *Ardalides,* épithète dont le sens est le même que celle de *Libèthrides*[1]. Les sanctuaires des Muses étant toujours placés dans le voisinage des sources et des ruisseaux, il semble raisonnable d'en conclure qu'elles furent primitivement des divinités des eaux. Cette première vraisemblance, tirée de la topographie et de l'étymologie, est confirmée par d'autres témoignages.

« Épicharme, dit Tzetzès[2], dans le *mariage d'Hèbè,* nomme sept filles de Piéros et de la nymphe Pimpléis : *Nilo, Tritoè, Asopo, Heptaporè, Achéloïde, Titoplo* et *Rhodia.* » On reconnaît facilement que tous ces noms, sauf le mot Titoplo, probablement altéré, sont empruntés à des fleuves. Mais est-ce par un simple caprice d'imagination que le poète sicilien a appliqué aux Muses ces dénominations? On sait qu'Épicharme, dans sa comédie des *Noces d'Hèbè,* avait représenté sous des traits ridicules le somptueux banquet des dieux, grands mangeurs de poissons. Les divinités des eaux se transforment, pour la circonstance, en pourvoyeuses de l'Olympe. Poséidon revient avec un navire chargé de coquillages de toute espèce : les Muses vont à la pêche en eau douce. De là les noms qui leur sont donnés par le poète. Or, comment Épicharme, dans cette parodie mythologique, aurait-il pu attribuer un pareil rôle aux Muses, si la croyance générale et populaire de son temps ne les avait reconnues comme divinités des eaux? Suivant Pindare, ce sont les Muses, ce sont « les filles, à la large ceinture, de Mnèmosyne au péplos d'or, qui ont fait jaillir l'onde pure de Dircè, près des remparts et des portes de Cadmos[3] ». Plutarque, gardien fidèle des traditions religieuses, faisait des libations communes aux Muses, à Poséidon et à Amphitrite, avant de terminer un banquet. Cette association des Muses avec les divinités de la mer et des fleuves a dû persister dans les croyances[4]; car les textes qui y font allusion sont des époques les plus diverses. On en trouve des traces chez les mythographes qui, suivant leur habitude, expriment cette relation par des mariages et des généalogies. D'après Apollodore et Maxime de Tyr, Calliope s'unit au fleuve Œagros pour donner le jour à Orphée; Melpomène à Achéloos pour enfanter les Sirènes. De

1. Plut., *Moral.*, p. 150 a. Pausan., II, 31, 3.
2. *Comm. sur les Œuvres et les Jours*, p. 6.
3. *Isthm.*, V, 98.
4. La lutte des Muses et des Sirènes témoigne également de ce rapport.



l'union d'Euterpe et du fleuve Strymon naît Rhésos[1]. Il ressort de tous ces textes que les Muses ont appartenu d'abord à la nombreuse famille des Nymphes, habitantes des rivières et des sources. Mais, si telle fut, à n'en pas douter, leur signification primitive, comment expliquer le double caractère de ces divinités? Par quel travail latent de l'imagination hellénique ces génies féminins des eaux devinrent-ils, avec le temps, les divinités du chant et de l'inspiration poétiques? Faut-il croire que, chez les premières populations de la Grèce, le sentiment de l'harmonie musicale s'éveilla d'abord au bruit de l'eau, à l'harmonie naturelle des fleuves et des torrents? Les paroles mesurées et cadencées, les modulations de la voix humaine ne parurent-elles que les échos des grandes voix de la nature? C'est là une hypothèse vraisemblable, mais dont il serait téméraire de faire une réalité.

Génies harmonieux des sources et des eaux limpides, les Muses sont, par là même, douées du don prophétique. Le règne de Poséidon était, en effet, peuplé de divinités fatidiques, répandues partout, dans le cours des ruisseaux comme dans les profondeurs des mers[2]. « Par leurs chants, dit Hésiode, les Muses réjouissent dans l'Olympe le grand esprit de Jupiter, en disant ce qui est, *ce qui sera*, ce qui a été[3] ». — Rends tes oracles, ô Muse! disait Pindare, et je serai ton prophète[4] ». Suivant Plutarque, la première Sibylle provenait de l'Hélicon, où elle avait été nourrie par les Muses[5]. A Delphes, elles étaient considérées comme les assistantes et les gardiennes de l'oracle[6]. Dans le poème des *Argonautiques*, ce sont elles qui enseignent la divination à Aristée[7]. Ce caractère des Muses s'explique, en outre, par leur antique association avec Apollon, qui devint de bonne heure le dieu des oracles par excellence.

Apollon est le dieu *Musagète*, c'est-à-dire le chef du chœur des Muses. Son rôle ne se confond point cependant avec celui de ces

1. Apollod., I, 3, 2, 4. Max. Tyr., *Dissert.*, XXXVII, 439, éd. Davis. Hygin., *Fab.*, 141.

2. Nérée, Protée, Glaucos, sont des dieux prophètes. Les nymphes des eaux ont eu leurs oracles; par exemple, sur le mont Cithéron, au-dessus de Platées (Plut., *Arist.*, II, 4. Pausan., IX, 3. 3).

3. *Theogon.*, 37-38.

4. *Fragm.*, 126, *Lyr. Gr.*, éd. Bergk.

5. *De Pyth. orac.*, p. 398 c.

6. *Ibid.*, p. 402 c.

7. II, 511.

divinités. Les plus anciennes descriptions de la vie de l'Olympe nous montrent Apollon jouant de la cithare, tandis que les Muses forment un chœur de chant[1]. D'après la *Théogonie,* ce sont les Muses qui inspirent sur la terre les chanteurs; c'est Apollon qui est le dieu des citharèdes[2]. La distinction entre la lyre d'Apollon et le chant des Muses était donc très nettement établie à la première époque littéraire de la Grèce; et plus tard, quand on donnera des instruments musicaux comme attributs aux Muses, on s'écartera de l'idée mythologique primitive. A la même époque, l'inspiration des aèdes qui chantaient en s'accompagnant de la lyre provient à la fois des Muses et d'Apollon. « Dèmodocos, dit Ulysse, je t'honore au-dessus de tous les mortels; ou c'est la Muse, fille de Jupiter, qui t'a instruit, ou c'est Apollon[3] ». Les aèdes semblent cependant tenir surtout des Muses le don divin de l'inspiration; ils sont avec elles en communication plus familière et plus intime. « La Muse ellemême leur a enseigné leur art, et elle chérit la tribu des aèdes divins[4]. »

Ces déesses du chant formèrent pendant longtemps un chœur aussi indissoluble que celui des Charites. C'est à ce chœur des Muses que s'adressaient les hommages des Grecs, et le culte ne paraît pas avoir distingué leurs personnes. A Athènes, une colline leur était consacrée et portait leur nom; sur les bords de l'Ilissos, elles étaient adorées sous le nom de Muses *Ilissiades*[5]. Les Spartiates les avaient en grande vénération, et leur offraient des sacrifices avant les batailles[6]. A Olympie, elles avaient un autel placé près de celui de Dionysos et des Charites, divinités qui leur sont souvent associées[7]. Nous trouvons également des traces de leur culte à Tégée, à Mégalopolis, à Trézène, à Sicyone, à Delphes, sur la côte d'Asie, à Téos et dans l'île de Thèra. Leur religion fut portée jusque dans la Grande Grèce par les Pythagoriciens, et s'établit sous leur influence dans les villes de Crotone et de Métaponte. De tous ces sanctuaires, celui de l'Hélicon efface les autres par sa

1. *Iliade*, I, 604. *Hymn. Apoll. Pyth.*, 10 sqq., éd. Baumeister.
2. *Theog.*, 94.
3. *Odyss.*, VIII, 486.
4. *Ibid.*, 482. Sur les rapports des Muses avec les poètes et avec l'inspiration poétique, voir notre thèse, p. 48-54.
5. Pausan., I, 25, 8. III, 6, 6. I, 19, 5.
6. Plut., *Mor.*, p. 221 a. 238 c. *Vit. Lycurg.*, 53. Pausan., III, 17, 5.
7. Pausan., V, 14, 10.



renommée. Il fut pour la religion des Muses ce que Délos et Delphes furent pour celle d'Apollon. C'était l'endroit vénéré où les déesses, parties de l'Olympe, s'étaient arrêtées et avaient fixé leur séjour; là, elles avaient inspiré Hésiode; là, leur souffle avait animé toute une race de chanteurs et de poètes. On les croyait toujours présentes près de la source Hippocrène, sur les bords de l'Aganippe ou du Permesse. La solennité de leurs fêtes, les œuvres d'art qui peuplaient leur bois sacré, l'éclat des jeux littéraires et musicaux qui se célébrèrent en leur honneur jusque sous la domination romaine[1], attiraient de toutes les parties de la Grèce un nombreux concours de pèlerins et de spectateurs[2].

Les attributions particulières des Muses n'ont pas toujours été aussi bien établies qu'on les trouve nettement définies dans les vers d'Ausone[3]. Chez les plus anciens poètes, il n'y a pas trace de la division qui prévalut plus tard. Entre les Muses, Calliope seule se distingue par sa prééminence; quant aux autres personnes du groupe, elles n'ont point de fonctions distinctes, et l'étymologie seule de leur nom indique la variété de leur signification. Elles sont confondues dans le même chœur; l'esprit d'abstraction n'a pas encore assigné à chacune d'elles la présidence d'un genre littéraire, d'un art ou d'une science. Pausanias, qui avait vu plusieurs groupes de Muses dans l'Hélicon, ne dit rien de leurs attributs. Les Muses de Philiscus de Rhodes, placées à Rome sous le portique d'Octavie, paraissent également s'être distinguées entre elles plutôt par leur attitude que par leurs symboles[4]. Sur les anciennes peintures de vases, les attributs des Muses ne sont pas distribués avec régularité[5]. La tradition sur ce point ne nous apparaît constante et régulière que dans les peintures d'Herculanum et sur les statues d'époque romaine. C'est surtout d'après les monuments et les textes de cette période que nous décrirons successivement chaque Muse, en suivant l'ordre hésiodique.

1. *Corp. Inscr. Graec.*, 1585; 1686. P. Decharme, *Recueil d'inscript. inédit. de Béotie*, n° 26.
2. Sur tout ce qui touche au sanctuaire héliconien des Muses, voir notre *Notice sur les ruines de l'hiéron des Muses*, et notre thèse, déjà citée, p. 59-70.
3. *Idyll.*, XX.
4. Pline, *Hist. nat.*, XXXVI, 5.
5. La double flûte donnée à Mélété sur une amphore de Vulci (*Mon. ined. Inst. Arch.*, V, pl. 37) est attribuée ailleurs à Terpsichore (*Mus. Blacas*, 18, 22), ailleurs à Clio (*Élit. Céram.*, II, 86 a), ailleurs encore à Uranie (*Monum. ined. Inst. Arch.*, II, pl. 36).

Clio, comme l'indique le sens de son nom, est la Muse qui chante les exploits glorieux. La poésie s'étant développée chez les Grecs longtemps avant la prose, nous devons supposer que, dans le chœur primitif des Muses, Clio chantait, avec accompagnement de la cithare, les nobles actions des héros. Au temps de Plutarque, sa fonction particulière n'était pas encore généralement reconnue : dans les *Propos de table,* un rhéteur revendique pour elle le genre du panégyrique et considère Polymnie comme présidant seule à l'histoire[1]. Une épigramme de l'*Anthologie* nous représente Clio comme une Muse de la divination[2]. On voit combien la tradition, soumise aux fantaisies des poètes et des lettrés, était vague et incertaine. Mais tous les monuments antiques qui nous sont parvenus désignent Clio comme la Muse de l'histoire. Sur les peintures d'Herculanum (fig. 70) elle est représentée avec cette inscription : Κλειὼ ἱστορίαν, et ses statues sont toujours accompagnées des attributs de ce rôle : un manuscrit qu'elle déroule et le *scrinium.* Quelquefois sa main droite tient la simple trompette (*tuba*), qui lui sert à proclamer les grandes actions; ou bien encore la clepsydre, symbole de l'ordre chronologique des événements de l'histoire.


Fig. 70. — Clio.

Euterpe, son nom l'indique, est une de ces divinités joyeuses dont l'imagination des Grecs avait peuplé le monde. La double flûte qu'elle porte est l'instrument du culte dionysiaque. Elle semble reconnaître Bacchus plutôt qu'Apollon comme chef de chœur. Quelquefois, en effet, elle personnifie l'art primitif de la Thrace, en opposition avec la musique savante qui se développa surtout dans la Grèce propre[3], et, d'après certaines légendes, elle s'était unie avec le fleuve thrace Strymon. A l'origine, cette Muse faisait donc

1. *Symp.*, XIV, 1.
2. *Anth.*, éd. Jacobs, t. II, IX, 505.
3. Sur un vase peint qui représente la lutte d'Apollon et de Marsyas, deux Muses, Calliope et Polymnie, sont du côté d'Apollon; Euterpe est près de Marsyas et prend parti pour lui (*Élit. Céram.*, II, pl. 70).

partie de la troupe folâtre des compagnons de Dionysos. Plus tard, elle présida seulement au jeu de la flûte[1].

L'image souriante de *Thalie* éveille, comme celle d'Euterpe, le sentiment de la joie. Cette Muse porte le même nom que l'une des Charites, et son rôle n'est pas sans analogie avec celui de ces divinités. Elle inspire aux hommes une douce gaieté, elle embellit et *fleurit* la vie. Elle préside aux banquets qu'animent le chant et la musique, lorsque l'ordre n'est pas encore troublé, avant le bruyant et tumultueux *comos*[2]. Souvent aussi, d'après une autre explication de son nom, Thalie est considérée comme une Muse agreste : elle passe pour avoir enseigné aux hommes le travail de la terre; les laboureurs lui attribuent le soin, la conservation des plantes et des semences[3]. Virgile l'invoque comme Muse de la pastorale. Divinité joyeuse de la vie rustique, Thalie devint facilement, avec le temps, la Muse de la comédie, qui avait eu son origine dans les Dionysies champêtres. Du temps des Romains, elle n'a pas d'autre signification. Au lierre bachique qui orne sa tête, à son costume, au βακτήριον qu'elle porte de la main droite, au masque qu'elle tient de la gauche (fig. 71), on la reconnaît facilement pour la Muse du genre comique.



Fig. 71. — Thalie.

En ce temps aussi, la tragédie est représentée par *Melpomène*, dont la figure grave et passionnée contraste avec celle de sa sœur. Mais cette Muse n'eut que fort tard la tragédie en partage : pendant longtemps elle fut simplement une divinité du chant et de l'harmonie musicale. A l'époque d'Horace, elle ne semble pas encore présider au genre tragique : ce poète invoque deux fois en elle la Muse de la poésie lyrique[4]. Associée à Dionysos comme les autres Muses, Melpomène est avec ce dieu dans une union plus intime que ses sœurs. Quand Dionysos était considéré comme chef du chœur, il portait le surnom de *Melpoménos*. « On lui applique

1. Ausone : *Dulciloquos calamos Euterpe flatibus urget.*
2. Plut. *Symp.*, IX, 14, p. 746 f.
3. Plut., *Ibid.*, p. 745 a. Schol. Apollon. Rhod., III, 1.
4. *Carm.*, I, 24; IV, 3.

cette dénomination, dit Pausanias, pour la même raison qu'on donne à Apollon l'épithète de Musagète[1]. » Melpomène se trouvait ainsi rapprochée du dieu par son nom; c'est peut-être pour ce motif qu'on songea à lui attribuer la tragédie, née du culte dionysiaque. Le pampre, qui souvent couronne sa tête, témoigne de ses rapports avec le dieu. Elle est représentée dans l'attitude des héros dont la tragédie chante les douleurs, avec les attributs du plus grand des héros. Le masque tragique d'Hercule, sa massue, sont inséparables des images de Melpomène (fig. 72).



Fig. 72. — Melpomène.

La tragédie grecque est née du chœur lyrique et ne s'en est jamais séparée : de même, *Terpsichore* accompagne et suit Melpomène. Cette Muse préside à la fois aux chœurs de danse et aux chœurs dramatiques, dont la danse fut un élément primitif. Mais, à la dernière époque de la religion grecque, on semble la considérer comme présidant exclusivement à la poésie lyrique. Elle a pour attribut ordinaire la cithare, dont elle pince les cordes. La peinture d'Herculanum nous la montre la tête baissée, penchée sur son instrument : elle semble écouter avec délices les doux sons de sa lyre (fig. 73). La lyre est l'attribut d'*Érato* comme celui de Terpsichore. Il est facile cependant de distinguer ces deux Muses. Terpsichore est le plus souvent assise; Érato est toujours debout, et tandis qu'elle touche son instrument, de la main et du plectrum, un léger mouvement de son corps indique qu'elle commence le pas de danse qui ouvre la fête (fig. 74). Elle est plus passionnée que Terpsichore; c'est la Muse de l'hyménée. Quelquefois elle est presque entièrement nue, et son image a une grande analogie avec les représentations de Vénus[2]. La



Fig. 73.—Terpsichore.

1. Pausan., I, 2, 4.
2. Panofka, *Terres cuites*, pl. 41, 2.



fonction de cette Muse n'est donc pas douteuse : elle préside aux noces et à la poésie érotique[1].

Le rôle de *Polymnie* est plus difficile à déterminer : il a d'ailleurs varié, suivant les siècles. D'après l'étymologie la plus probable, *Polyhymnia* est la Muse des hymnes ou des chants en l'honneur des dieux et des héros. Sur le bas-relief de l'apothéose d'Homère, elle est représentée auprès d'Apollon, écoutant avec ravissement les sons de la lyre divine; ses cheveux sont épars, sa figure est agitée par l'inspiration qui descend en elle; elle recueille avec enthousiasme les chants divins qu'elle pourra redire ensuite[2]. Telle fut sans doute la signification la plus ancienne de Polymnie. Mais une autre étymologie de son nom [3], étymologie qui paraît avoir eu crédit dans l'antiquité, lui attribue un rôle différent. D'après Plutarque, Polymnie préside à la faculté d'apprendre et de se souvenir; c'est pour cela, dit-il, que les Sicyoniens ont donné à l'une de leurs trois Muses le nom de *Polymathia* [4]. Polymnie se confond presque ainsi avec Mnémosyne. Les statues antiques qui nous sont parvenues semblent confirmer l'explication de Plutarque. Polymnie, en effet, est toujours représentée dans l'attitude de la méditation et du souvenir. Elle ne porte aucun attribut. Une longue draperie l'enveloppe tout entière : son bras droit seul se lève sous les plis du manteau, et son menton vient s'appuyer sur sa main. Le doigt qu'elle tient quelquefois à la bouche ajoute à l'expression silencieuse de sa figure et de tout son corps (fig. 75). Aussi, dans les derniers siècles de l'empire romain, Polymnie fut-elle considérée comme présidant à l'art mimique. « Ces doigts qui parlent, ce silence



Fig. 74. — Érato.

1. Apollonius l'invoque au début du III[e] chant des *Argonautiques*, où il célèbre l'amour de Médée pour Jason; au commencement du VIII[e] chant de l'*Énéide*, Virgile l'invoque également; car l'hymen d'Énée et de Lavinie est l'événement capital de la seconde partie du poème.

2. *Mus. Pio Clem.*, I, pl. 5 b. L'inscription de la peinture d'Herculanum : Πολύμνια μύθους se rapporte à la même conception. Les mythes sont, en effet, la matière des chants en l'honneur des dieux.

3. De πολύ et μνεία, souvenir. Plut. *Symp.*, IX 14, 1 : *ἐνιαχοῦ δὲ καὶ πάσας... τὰς Μούσας Μνείας καλεῖσθαι λέγουσιν.*

4. *Symp.*, IX, p. 746 e.

éloquent, ces récits du geste, dit Cassiodore, passent pour être l'invention de la Muse Polymnie; elle voulait montrer que les hommes peuvent exprimer leurs volontés sans le secours de la parole[1]. »

Uranie est la Muse qui préside à l'étude des choses célestes. « Elle observe, dit Ausone, les mouvements des astres dans le ciel. » La dignité de son attitude, la gravité de sa physionomie, le rang qu'elle occupe auprès de Calliope dans le groupe sacré[2], tout exprime la grandeur des nobles études qu'elle représente. Ses attributs ordinaires sont un globe céleste quelquefois orné d'étoiles,



Fig. 75. — Polymnie.



Fig. 76. — Uranie.

et un compas ou une baguette qui lui sert à désigner sur la sphère la position des astres ou leurs révolutions (fig. 76). Les astrologues semblent avoir revendiqué pour eux la Muse de l'astronomie, en lui attribuant un pouvoir fatidique[3], qui n'est pas en désaccord d'ailleurs avec le caractère général des Muses.

Entre ses sœurs, *Calliope* est la première, la Muse la plus puissante et la plus auguste. Ce rang d'honneur, qui lui est assigné

1. Cassiod., *Variar.*, I, 4, *Epist.*, 51. Cf. *Anthol.* Jacobs, IX 505.

2. Plat. *Phædr.*, p. 259 d. τῇ δὲ πρεσβυτάτῃ Καλλιόπῃ καὶ τῇ μετ'αὐτὴν Οὐρανίᾳ. Dans la Théogonie, Uranie est citée à côté de Calliope. Cet ordre se trouve observé sur le vase François (*Monum. ined. Inst. arch.*, IV, pl. 54-55).

3. *Anthol.*, l. cit.



déjà dans la *Théogonie,* ne lui fut jamais contesté[1]. C'est à elle que les poètes s'adressent de préférence pour obtenir l'inspiration. « Les uns *invoquent Calliope,* les autres le chœur des Muses, les autres encore Apollon[2]. » Calliope est ainsi presque égale au dieu Musagète lui-même et semble lui disputer la dignité de chef du chœur. Mais il n'y a point d'hostilité entre eux. Le mariage de Calliope et d'Apollon, souvent représenté sur les vases peints[3], indique au contraire l'union de ces deux puissances. Quant aux attributions spéciales de cette Muse, elles ont varié avec les temps. La prééminence de Calliope sur ses sœurs a dû faire qu'on lui donnât d'abord la présidence du genre poétique le plus important. Quand la poésie épique florissait en Grèce, elle était placée sous l'invocation de Calliope. C'est l'attribution que cette Muse semble avoir conservée en dernier lieu, si l'on se rappelle le vers d'Ausone : *Carmina Calliope libris heroica mandat.*


Fig. 77. — Calliope.

Mais cette attribution ne fut pas constante. Quand l'éloquence devint en Grèce le premier des arts, l'éloquence fut placée sous la protection de la première des Muses. Calliope, qui avait présidé d'abord au genre épique, présida ensuite au genre oratoire. Elle a déjà cette fonction dans la *Théogonie* : « c'est elle qui accompagne les rois vénérés », c'est-à-dire c'est la puissance de l'éloquence que doivent posséder les rois et les hommes d'État, suivant l'interprétation que donne Plutarque de ce vers connu[4]. Les Stoïciens attribuaient le même sens à Calliope. « Elle représente l'éloquence à la belle voix et au beau langage, qui sert aux hommes d'État à gouverner, à s'adresser au peuple et à le conduire par la persuasion[5]. » Une épigramme de l'*Anthologie* lui donne un sens

1. *Theog.*, 79. Plat. *Phædr.*, l. cit. Apollod., I, 3, 1, etc. Sur la célèbre amphore (vase François) qui représente les dieux de l'Olympe escortés des Muses, Calliope est en tête de ses sœurs.

2. Philostr., *Her.*, XIX, 1, 7; XX, 3.

3. Voir, entre autres, *Élit. Céram.*, II, pl. 80. De l'union d'Apollon et de Calliope naissent Hyménæos, Ialémos, Orphée. Schol. Apollon., *Argon.*, I, 23. Schol. Pind., *Pyth.*, IV, 313.

4. *Symp.*, l. cit.

5. Corn., *De Nat. Deor.*, XIV, p. 51, éd. Osann.



plus large : Calliope devient la Muse de la science[1]. Malgré cette variété de significations, les représentations de Calliope sont presque toutes identiques. La peinture d'Herculanum (fig. 77) lui donne seule le *volumen*, qu'elle ne porte pas ailleurs. Ordinairement, Calliope est assise, dans un état de méditation. Sa tête est appuyée sur une de ses mains ; son coude repose sur ses genoux ; elle tient le *stylus* et les tablettes. Elle semble se disposer à écrire, ou relire ce qu'elle vient d'écrire. C'est l'attitude de la composition.

1. *Anthol.* Jacobs, IX, 505 :

Εἰκόνα τῆς σοφίης ποτιδέρκεο. Καλλιόπης γὰρ
εἰκόνα σῇ κραδίῃ λάμβανε τὴν σοφίην.

CHAPITRE XII

DIVINITÉS SECONDAIRES. — LES MÉTÉORES CÉLESTES

I. — HÈLIOS — ÈOS — SÉLÈNÈ

Les grandes divinités de l'Olympe, de bonne heure idéalisées par l'art, avaient acquis en Grèce des caractères moraux et intellectuels qui effacèrent insensiblement le souvenir de leur origine physique. Au-dessous d'elles vinrent se placer des divinités secondaires, d'un âge plus récent, qui sont de simples personnifications des météores célestes, en particulier du soleil, de l'aurore et de la lune dont elles portent les noms : Hèlios, Èos, Sélènè.

Hèlios « le brûlant[1] » est le fils d'*Hypérion*, « celui qui marche au-dessus (de la terre) »; dieu solaire dont la personnalité ne s'est pas développée dans la mythologie grecque et que les poètes théogoniques ont relégué dans la catégorie des Titans. Fils d'Ouranos et de Gaea, Hypérion s'est uni, soit à sa sœur Théia (celle qui court dans le ciel?) soit à Euryphaessa (dont l'éclat se répand au loin) pour donner le jour à Hèlios, à Èos, à Sélènè[2]. Cette variété de noms ne peut nous faire illusion sur la communauté de nature de ces divinités, rattachées entre elles par une généalogie qui essaye en vain d'en faire des personnes distinctes. De même qu'Hypérion est identique à son fils Hèlios, Théia et Euryphaessa se confondent probablement avec Èos, leur fille.

La conception mythologique d'Hèlios-Hypérion est encore très simple chez Homère. Chaque matin, ce dieu sort, à l'orient, du cours profond du fleuve Océan ou d'un étang formé par ce fleuve[3],

1. Voir l'explication étymologique du mot dans les *Grundzüge der Griech. Etymol.* de G. Curtius, p. 399, 5e édit.
2. *Theogon.*, 134; 371. *Hymn. hom.*, XXXI.
3. *Iliade*, VII, 422. *Odyss.*, III, 1; XI, 16, sqq.

, s'élevant au-dessus de la terre, il monte dans le ciel dont il avit lentement la voûte solide. Au milieu du jour, il atteint le int culminant de cette voûte, « le milieu du ciel[1] » : de là il descend vers la terre et vers l'occident, où il se plonge dans le uve Océan[2]. Ni Homère ni Hésiode ne nous disent comment le dieu ssait de l'océan occidental dans l'océan oriental. Mais le voyage cturne d'Hèlios est souvent décrit par les poëtes postérieurs. ntôt, le disque solaire disparaissant à l'horizon est comparé à une mense coupe d'or où le dieu lui-même se plonge pour descendre dans les profondes demeures de la sombre nuit sacrée[3] »; tantôt, st une couche qui le reçoit; une couche d'or, œuvre d'Hèphæstos; le couche ailée qui, pendant son sommeil, le porte rapidement r les flots de l'Océan, du pays des Hespérides à la terre des Éthioens[4]. Les Éthiopiens (brûlés par le soleil) sont, de tous les mmes, ceux qui contemplent de plus près la gloire du dieu; car habitent à la fois le pays où il se lève et celui où il se couche[5]. ujours baignés d'une pure lumière, ils sont, comme les Hyperréens dans la légende d'Apollon, des hommes pieux et bons, més d'Hèlios qui se retire auprès d'eux pendant l'hiver, aimés de us les dieux auxquels ils réservent de perpétuelles hécatombes et i viennent souvent s'asseoir à leurs festins : image de l'abondance ernelle et de la merveilleuse fécondité de la contrée qui est la us voisine du divin Soleil[6]. Le séjour d'Hèlios, c'était encore le d'Æa, où habitent les enfants du dieu et de l'Océanide Persè Persèis[7] : à l'orient, le roi Æètès, héros solaire; à l'occident, la agicienne Circè, divinité lunaire.

C'est de ces heureuses contrées que part le dieu pour faire sa illante apparition aux regards des hommes et des immortels. ans le Rig-Véda, le disque du soleil est souvent assimilé à une

1. *Iliade*, VIII, 68; XVI, 777.

2. Voir le travail de M. Th. H. Martin, *Cosmographie grecque à l'époque 'Homère et d'Hésiode* (*Mém. Acad. Inscrip.*, XXVIII, 1re part.).

3. Stésich. et Æsch. ap. Athen., XI, p. 469 e.

4. Mimnerme, frag. 12. *Lyr. Gr.*, Bergk, II, p. 412.

5. *Odyss.*, I, 22-24. Plus tard le pays des Éthiopiens devint seulement la ontrée du soleil levant.

6. La table du Soleil, chez les Éthiopiens, est toujours couverte de mets. Hérodote, III, 18).

7. *Odyss.*, X, 139; XII, 3. *Theogon.*, 976. Homère ne connaît que l'Æa rientale.

roue flamboyante qui court dans le ciel[1]. Cette simple et primitive image s'est développée dans la poésie grecque. La roue solaire des Aryas est devenue un char dont Hélios est le conducteur, auquel sont attelés des chevaux d'une blancheur éclatante qui soufflent la lumière et la flamme par leurs naseaux[2]. Debout sur son quadrige et animant son attelage, le dieu infatigable apparaît dans sa radieuse majesté, « lançant des regards terribles sous son casque d'or, » projetant de toutes parts d'immenses jets de lumière, tandis que son léger et magnifique vêtement flotte au souffle de la brise matinale[3]. C'est Hélios, tel que nous le montrent les monnaies de Rhodes et autres monuments : dieu aux formes viriles et à la florissante jeunesse, dont l'abondante chevelure flotte et s'épand en rayons (fig. 78), ou dont la tête est ceinte de la couronne radiée (fig. 79). C'est encore le dieu puissant et gigantesque dont l'antiquité admirait à Rhodes la statue colossale, le dieu fécond que les Rhodiens considéraient comme l'auteur de leur race et auquel ils rendaient de magnifiques hommages[4]. La fête des Ἅλια ou Ἡλίεια, qui se célébrait au fort de l'été, alors que l'action du soleil s'exerce sans entraves, était accompagnée de courses de chars, de concours gymniques et musicaux, comme les Panathénées athéniennes : les



Fig. 78. — Buste d'Hélios.



Fig. 79.

1. Voir F. Baudry, *Mythes du feu et du breuvage céleste* (*Rev. Germ.*, 15 avril 1861, p. 370 et suiv.).
2. Ces chevaux d'Hélios portaient à Corinthe les noms de : Éoos, Æthiops, Bronté et Stéropé (Eumel., ap. Hygin, *Fab.*, 183).
3. *Hymn. hom.*, XXXI, 7, sqq.
4. Sur le culte rhodien d'Hélios, voir Pind. *Olymp.*, VII, 39, sqq. Strab. XIV, p. 652. Pline, *Hist. nat.*, XXXIV, 7, 17.



vainqueurs de ces concours recevaient une couronne de peuplier blanc dont la feuille, en raison de son éclat, était consacrée au dieu. La principale offrande faite à Hèlios était un quadrige attelé que l'on précipitait dans la mer[1]. On lui sacrifiait également des chevaux au sommet du Taygète, à l'acropole de Corinthe, sur les hautes cimes qui sont les premières touchées des roues brillantes de son char[2].

Un autre symbole du culte d'Hèlios, ce sont les troupeaux qui lui étaient consacrés, que l'on nourrissait dans l'enceinte de son sanctuaire, au cap Ténare et à Apollonie[3]; tradition qui remonte à une haute antiquité. Le poète de l'*Odyssée* parle déjà des troupeaux du Soleil. C'est dans l'île de Thrinacie que paissent les bœufs et les brebis d'Hèlios; il y a là « sept troupeaux de bœufs et sept troupeaux de brebis à la belle toison : chacun de ces troupeaux compte cinquante têtes, et il n'augmente ni ne diminue jamais[4] ». Ce nombre fixe est remarquable. Les bœufs et les brebis d'Hèlios désignent évidemment, comme on s'accorde à le reconnaître, les trois cent cinquante jours et les trois cent cinquante nuits de l'année primitive. La succession des jours ou des soleils avait donc été comparée sans doute à la procession d'un brillant troupeau dont les animaux s'avancent l'un après l'autre dans les pâturages célestes. Apollon, on s'en souvient, possède comme Hèlios des bœufs, qui lui sont volés par Hermès et qu'il retrouve au lever de l'aurore : Apollon chez Admète est encore un dieu pasteur. Mais, à la différence d'Apollon, Hèlios ne fait pas paître lui-même ses bœufs et ses brebis : il prépose à leur garde deux nymphes, ses filles : Phaéthousa et Lampétiè (la brillante; l'éclatante), dont les noms sont aussi expressifs que celui de l'île d'Érythia (la rougeâtre), où des traditions postérieures placent le séjour des troupeaux du dieu[5].

L'antique assimilation du soleil à un œil immense, toujours

1. Sur ces fêtes, voir Schol. Pind. *Olymp.*, VII, 141-147. Athen., XIII, 12. *Corp. Inscr.*, 3208; 5913.

2. Pausan., III, 20, 4. Le coq, dont le chant annonce le jour, était aussi consacré au Soleil (Pausan., V, 25, 10).

3. *Hymn. hom. Apoll. Pyth.* 233. Herod., IX, 33.

4. *Odyss.*, XII, 127 sqq.

5. Apollod., I, 6, 1. Cf., II, 5, 10. Chez Théocrite (*Idyll.*, XXX, 119), les bœufs du soleil sont au nombre de douze; ils représentent les douze mois de l'année.



ouvert au-dessus de la terre, se rencontre dans les traditions des Grecs comme dans celles des autres peuples aryens. Sans parler des Cyclopes, dont le nom rappelle probablement cette conception, le soleil est chez les Grecs « l'œil du ciel ou l'œil de l'éther[1] »; de même que, dans l'Avesta, il est l'œil du dieu suprême Ahura Mazda, de même que, dans l'Edda, Odin est représenté avec un œil unique, ayant donné l'autre en gage à Mîmir[2]. Cet œil solaire est, d'après Pindare, le père des yeux mortels[3]. C'est à Hèlios que les hommes doivent la vue ou la cécité[4]. Chez Homère, il est le surveillant des dieux et des hommes, celui qui voit tout, aux regards pénétrants duquel rien ne peut échapper. C'est lui qui dénonce à Hèphæstos les amours d'Aphrodite et d'Arès; c'est lui qui apprend à Dèmèter l'enlèvement de sa fille et qui lui révèle le nom du ravisseur. Mais à ces images naturelles se mêlent, en Grèce, des idées morales. Comme Hèlios est le grand et inévitable témoin des actions des hommes, il est invoqué à côté de Zeus dans les formules de serment; comme sa vue est la plus perçante de toutes, comme il dissipe et illumine les ténèbres, il devient le principe de la sagesse et de la science humaines[5].

A l'action bienfaisante du soleil dont Hèlios est l'image, s'oppose son énergie malfaisante, qui se personnifie dans *Phaéthon*. Au temps de l'*Iliade*, Phaéthon n'est encore qu'une épithète du Soleil. Mais plus tard, il fut distingué de lui; il devint son fils, né, disait-on, de l'union du dieu avec l'Océanide Clymène, épouse de Mérops, roi des Éthiopiens[6]. Son histoire est connue. Jeune homme présomptueux, il eut la prétention de vouloir diriger pour un jour le char de son père. Malgré les craintes et les représentations de sa mère, il part; mais, impuissant à maîtriser les coursiers, il s'écarte de la route qu'il devait suivre; il est entraîné vers la terre, dont il approche tant qu'il en dessèche les fleuves et qu'il en brûle le sol. Jupiter, qui assistait à ce spectacle, veut préserver la terre d'un embrasement universel; il foudroie Phaéthon qui tombe consumé dans l'Éridan. Ce châtiment rappelle celui d'Ixion, qui a brûlé vif un

1. Aristoph., *Nub.*, 285. Cf. Soph., *Œdip. Col.*, 704, ὁ γὰρ αἰὲν ὁρῶν κύκλος Διός, et Esch., *Prometh.* 91, τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου.
2. Jacob Grimm, *Deutsche Mythol.*, 665.
3. Pind. fragm., 84 (74), éd. Bergk.
4. Soph., *Œdip. Col.*, 869. Eurip., *Hec.*, 1067.
5. *Iliade*, III, 277. Pindare, *loc. cit.* Cf. *Olymp.* VII, 72.
6. La *Théogonie* en fait le fils de Képhalos et d'Èos (v. 987).

homme, d'Ixion précipité par la foudre de Jupiter dans les enfers où il est condamné à tourner éternellement, attaché à une roue qui n'est autre que la roue solaire. Le mythe de Phaéthon rappelle encore celui de Çushna dans la poésie védique. Çushna « le desséchant », c'est, comme Phaéthon, le soleil qui embrase la terre; comme le héros grec, il est combattu par le dieu du ciel, par Indra, qui le frappe de sa foudre, après avoir dérobé la roue du soleil derrière les nuées[1]. Ces différentes fables expriment donc l'ardente et funeste action du soleil d'été qui brûlerait toute la végétation terrestre, si le maître du ciel n'amassait les nuées orageuses, où ce malfaisant génie est d'abord caché, où il semble ensuite consumé par la foudre et précipité avec elle des hauteurs célestes. Le mythe grec ajoutait que Phaéthon avait été enseveli par les Nymphes; que ses sœurs, les Hèliades, s'étaient lamentées sans fin sur son tombeau, jusqu'au jour où elles avaient été changées en aunes ou en peupliers blancs[2]. Leurs pleurs séchés et figés sur le sol étaient devenus de l'ambre : la brillante matière qui a l'éclat doré du soleil et la transparence d'une larme. A cette fable localisée sur les bords de l'Éridan se rattachait, comme on le voit, l'origine mythique de l'ambre, dont le commerce dans l'antiquité a suivi les voies de l'Adriatique pour se répandre en Grèce.

Hèlios a pour sœur *Èos,* celle qui naît le matin (ἠριγένεια), la vierge aux bras ou aux doigts de rose (ῥοδόπηχυς, ῥοδοδάκτυλος). Èos, c'est l'aurore dont les roses clartés enveloppent en un instant la terre comme dans un vaste embrassement, ou se projetant sur le ciel en larges raies de lumière, offrent une certaine analogie avec les doigts ouverts d'une main étendue. Comme le phénomène de l'aurore suit celui de l'aube et précède l'apparition du soleil, Èos est la déesse aux blancs coursiers (λευκόπωλος), ou au trône d'or (χρυσόθρονος). Elle se confond quelquefois avec la lumière même du jour, personnifiée dans *Hèmèra*[3]. Comme son frère Hèlios qu'elle devance et qu'elle annonce, elle est représentée par l'art couronnée de rayons, montée sur un quadrige attelé de chevaux écumants qui galopent en s'élevant au-dessus des flots de la mer, tandis que son

1. Nous empruntons ces rapprochements au travail de M. Baudry cité plus haut (*Rev. German.*, 1861, I, p. 369-71).
2. Sur la légende de Phaéthon, v. Eurip., *Hippol.*, 737. Apollon. Rh., IV, 508, sqq. Hygin., *Fab.*, 152, 154. Ovid. *Metam.*, I, 755; II, 340-366.
3. Esch., *Pers.*, 423. Eurip., *Troad.*, 848. Nous suivons ici l'interprétation de Preller, *Griech. Myth.*, I, p. 359.

fils Phosphoros (l'étoile du matin) vole devant eux, sous la forme d'un génie ailé au front rayonnant[1]. Quand elle est seule, c'est une vierge au riche et magnifique costume, que de grandes ailes portent à travers les airs d'où elle répand, d'une urne inclinée, la rosée sur la terre.

L'éclat incomparable de l'aurore, sa fraîcheur toujours nouvelle, sa courte et passagère durée s'expriment dans les mythes helléniques. Èos, la belle déesse, objet d'admiration pour toute la nature, est une vierge amoureuse qui s'éprend de tout ce qui est jeune et brillant comme elle. On disait qu'Aphrodite, jalouse de ce qu'elle avait accordé ses faveurs à Arès[2], l'avait enflammée d'amour pour plusieurs beaux mortels à la florissante jeunesse, qu'elle avait enlevés pour jouir de leur beauté : Képhalos, Orion, Clytos, Tithon qu'elle transporta en Éthiopie. Ce dernier est représenté comme l'époux dont elle quitte chaque matin la couche pour aller porter la lumière aux dieux et aux hommes. Son histoire s'est développée dans les traditions grecques. On racontait que *Tithon*[3] avait jadis séduit Èos par ses grâces et par l'éclat de son visage. La déesse l'avait enlevé; mais, en obtenant de Jupiter qu'il fût immortel, elle avait oublié de demander en même temps pour lui une jeunesse éternelle. Elle l'emmène dans sa demeure brillante sur les bords de l'Océan : mais leurs amours ne sont pas de longue durée. La chevelure de Tithon commence à blanchir et son front se sillonne de rides. En vain, Èos essaye de rajeunir son époux en le nourrissant d'ambroisie, en le parant de magnifiques vêtements. Les progrès inévitables de la vieillesse suivent leur cours, et bientôt Tithon tombe dans un état de complète décrépitude; il ne lui reste plus que la voix, une voix aiguë comme celle de la cigale, en laquelle, d'après certaines traditions, il fut à la fin métamorphosé[4]. Tithon aimé d'abord, puis dédaigné de son épouse Èos, c'est l'image du jour : du jour qui est immortel, puisqu'il revient sans cesse, qui est, le matin, frais et beau, digne de l'amour de la jeune aurore; qui, le soir, vieillit, perd sa force et sa beauté[5]. Le nom de Tithon,

1. Voir surtout un vase peint de Canosa reproduit et décrit par Gerhard. *Lichtgottheiten* (*Akadem. Abhandl.*, pl. III, 1.)
2. Apollod., I, 4, 4.
3. D'après M. Sonne (*Zeitschr., f. vergl. Sprachf.*, IX, p. 178) le mot Τιθωνὸς équivaut au sanscrit *Didhyanan* « brillant ».
4. *Hymn. hom. in Ven.*, 218-238.
5. Interprétation de Preller.



II. — LES PLANÈTES ET LES ÉTOILES.

La lune n'est pas le seul astre de la nuit que célèbrent les légendes mythologiques. Le spectacle du ciel étoilé offrait un autre sujet d'observation et d'étonnement, fait pour inspirer la poésie populaire. Les Grecs, ou leurs ancêtres, avaient de bonne heure remarqué le vif éclat de certaines étoiles, les figures que leurs groupes forment dans le ciel, la place qu'elles y occupent, les différentes heures de leur lever et de leur coucher selon les saisons de l'année, les indications qu'elles peuvent fournir pour la navigation et pour les travaux champêtres. Ces observations, traduites en langage poétique, avaient donné naissance à un certain nombre de mythes, moins riches et moins développés que ceux des grandes divinités du ciel, mais qui ont encore leur intérêt.

Parmi les planètes, celle de Vénus est la seule qui paraisse avoir frappé l'imagination grecque. Comme elle est visible avant le lever du soleil et après son coucher, elle se décomposait en deux êtres divins qui étaient considérés comme deux frères : *Phosphoros* ou *Èosphoros* (Lucifer des Latins), l'étoile du matin; *Hespéros*, l'étoile du soir. Phosphoros est le fils d'Astræos et d'Èos, du ciel constellé et de l'aurore, ou encore de Képhalos et d'Èos[1]. Or, d'après la *Théogonie* hésiodique, ce dernier couple a donné le jour à Phaéthon, qui, comme le remarque justement Preller[2], est ici identique à Phosphoros. Ce Phaéthon « astre brillant » est enlevé, dans la tendre fleur de sa jeunesse, par Aphrodite qui en fait le gardien nocturne de son sanctuaire[3]; c'est la belle étoile matinale, aimée pour sa beauté, de la déesse de l'Aurore, qui bientôt l'éclipse et semble l'emporter avec elle, mais pour la faire reparaître le soir à l'horizon, où elle veille aux portes du ciel. Ainsi s'expliquent les rapports de Vénus avec la planète dont elle porte le nom. Le matin, Phosphoros sort du bain de l'Océan et élève dans le ciel sa tête sacrée pour annoncer à la terre l'approche de la divine lumière[4];

myth. comparée (trad. G. Perrot, p. 102-105). Pour Preller (*Griech. Mythol.*, I, 363), Endymion était, en Carie, un génie de la nuit et du sommeil de la nuit, par suite du sommeil de la mort.

1. *Theog.*, 381. Hyg., *Poet. Astron.*, II, 42.
2. *Griech. Mythol.*, I, 365.
3. *Theog.*, 987-991.
4. *Iliade*, XXIII 226; *Odyss.*, XIII 93. Virg., *Æn.*, VIII, 589.

il tient un flambeau à la main et vole dans les airs, précédant le char de l'Aurore. Le soir, il porte un autre nom : c'est Hespéros, le fils d'Atlas qui soutient à l'occident le poids du ciel, le père des Hespérides[1] (les nuages dorés du couchant); Hespéros, le plus splendide des astres qui brillent dans la voûte céleste[2]; le beau génie, à la chevelure d'or, que célèbrent les épithalames; celui qui, à l'entrée de la nuit, conduit le cortège nuptial et qui amène l'épouse dans les bras de l'époux[3]. Phosphoros et Hespéros ne sont ainsi que les deux noms divers de la même planète et composent une paire fraternelle analogue à celle des Dioscures.

Les étoiles fixes tiennent une plus grande place dans les traditions mythologiques. La constellation d'Orion était surtout l'objet de plusieurs légendes, qui se sont développées principalement dans l'imagination des insulaires de la mer Égée. Cette constellation se lève au moment du solstice d'été, pour disparaître au commencement de l'hiver. *Orion* est donc l'astre brillant de la belle saison de l'année, à laquelle il emprunte son nom[4]. Pendant toute la durée des nuits d'été, les yeux sont frappés de son puissant éclat : Orion était donc conçu sous les traits d'un géant à l'armure d'or, à l'épée étincelante, qui parcourt, doué d'une force invincible, sa route céleste[5]. Comme les autres divinités des astres nocturnes, Orion est un chasseur. Dans l'Hadès, Ulysse l'aperçoit armé d'une massue d'airain et traquant dans la prairie d'asphodèles les bêtes fauves qu'il a tuées jadis sur les montagnes[6]. Cette chasse mythique a eu évidemment, à l'origine, le ciel même pour théâtre. C'est dans le ciel qu'accompagné du Chien, Orion semble poursuivre les autres astres qui pâlissent à sa lumière; c'est là qu'il met en fuite les timides Pléiades qui, saisies d'épouvante à son aspect, courent se précipiter dans l'Océan[7]. Les marins avaient fait de lui un fils de Poséidon et d'Euryalè. Quand, dans leurs voyages nocturnes, lancés au sommet des vagues ou perdus dans leurs profondeurs, ils voyaient la brillante constellation tour à tour monter ou dispa-

1. Serv., *Æn.*, IV, 484. Cf. Diod., IV, 27.
2. *Iliade*, XXII, 317.
3. Sappho, fragm., 133, Bergk. Catulle, *Carmen nuptiale*.
4. Ὥρα, l'été, la saison des fruits. Pour les preuves de cette étymologie, voir Savelsberg *Zeitschr. fur vergl. Sprachforschung*, XIX, p. 7 et suiv.).
5. Eurip., *Ion*, 1153. Arat., *Phænom.* 588. Virg., *Æn.*, III, 517. Ovid., *Fast.*, IV 387.
6. *Odyss.*, XI, 572.
7. Hésiode *Travaux et Jours*, 619.

raître à l'horizon, ils disaient que le géant s'avançait d'île en île, se frayant un chemin à travers les flots, la tête au ciel, les pieds dans la mer[1]. En été, quand le matin on le voyait apparaître à l'orient, dans son éclatante beauté qu'allait bientôt éclipser l'astre du jour, on racontait qu'Orion avait été l'amant de l'Aurore et que l'Aurore l'avait enlevé[2]. Un peu plus tard, quand il se levait seulement vers minuit, il donnait le signal des récoltes et des vendanges; à ce titre, il joue un rôle important dans la légende dionysiaque de Chios que nous étudierons ailleurs. A l'entrée de l'hiver enfin, les pluies et les orages coïncidaient avec sa disparition; il était alors le dieu des nuées, le dieu pluvieux, le compagnon du Notos[3].

Durant une partie de l'année cependant, la constellation d'Orion était cachée aux regards des hommes. Cette disparition avait inspiré les fables qui racontaient la mort du redoutable chasseur, frappé des flèches d'Artémis dans l'île d'Ortygie[4]. On expliquait le châtiment d'Orion de deux façons diverses. Tantôt le géant est victime de la colère de la déesse pour avoir osé la provoquer au jeu du disque[5]; c'est-à-dire, il est l'astre qui veut rivaliser d'éclat avec l'orbite lunaire et qui est éclipsé par lui; tantôt, au contraire, il est représenté comme le bien-aimé d'Artémis qui le fait involontairement périr. Apollon, indigné de cette affection, avait défié sa sœur d'atteindre de ses traits un point éloigné et obscur qu'il lui montrait dans la mer; celle-ci vise le but et ne le manque pas; mais ce but était la tête d'Orion qui nageait alors dans les flots[6]. En dépit de ces variantes, le mythe d'Orion mourant sous les coups d'Artémis a évidemment pour origine la coïncidence du déclin de cette constellation avec l'apparition de la lune à l'horizon.

Plus tard, une autre fable, qui est une fiction de la science astronomique des Alexandrins, avait prévalu au sujet de la mort d'Orion.

Le géant chassait avec Artémis dans les montagnes de Chios, quand il osa porter une main téméraire sur le péplos de la déesse : celle-ci fit aussitôt sortir du sol un scorpion dont la morsure fut fatale au profanateur[7]. Suivant une autre version, l'animal qui fut

1. Phérécyde, ap. Apollod., I, 4, 3. Virg. *Æn.*, X, 763.
2. *Odyss.*, V, 121.
3. Theocr., VII, 54. Virg., *Æn.*, I, 535; IV, 52. Horace, *Odes*, I, 28.
4. *Odyss.*, V, 123.
5. Apollod., I, 4, 5.
6. Hyg., *Poet. Astron.*, II, 34, éd. B. Bunte.
7. Arat., *Phæn.*, 636-646. Nicandre, *Ther.*, 13-20.

l'instrument de la mort d'Orion avait été suscité par Gæa, irritée de ce que l'invincible chasseur voulait détruire toutes les bêtes fauves de la Crète[1]. Dans les deux cas, ces fictions correspondent à un même phénomène astronomique : celui du déclin de la constellation d'Orion alors que le soleil entre dans le Scorpion[2]. Une fausse étymologie du nom du géant avait fait localiser sa légende en Béotie, dans la bourgade d'Hyria (en dialecte béotien Ouria), où l'on plaçait sa merveilleuse naissance. Le héros éponyme de cette bourgade, Hyrieus, fils de Poséidon et de l'Atlantide Alcyonè, avait reçu un jour magnifiquement, dans son palais de Tanagre, trois grands dieux : Zeus, Poséidon et Hermès. En échange de cette hospitalité, les immortels promirent d'accorder un enfant à la stérile vieillesse d'Hyrieus. Ils fécondèrent la peau du bœuf qui avait été sacrifié pour eux, et ordonnèrent à leur hôte de l'enfouir dans la terre pour ne l'en retirer qu'au bout de neuf mois. Après les neuf mois accomplis, Orion était né[3]. Cette fable, d'invention tardive, avait pour but de faire ressortir la puissance d'Orion qui a trois dieux pour pères, sa force pareille à celle du taureau d'où il est sorti, son affinité enfin avec les Géants, enfants de la Terre comme lui[4].

Ce chasseur céleste est, nous l'avons dit, ordinairement escorté d'un chien. Ce chien d'Orion, c'est *Sirios* (Σείριος), dont la poésie homérique ne connaît pas encore le nom, mais dont elle célèbre le lumineux éclat, qu'elle compare à l'armure étincelante d'Achille ou de Diomède[5]. Sirios, la plus brillante des étoiles fixes[6], fait son apparition dans le crépuscule du matin au fort de la saison d'été, alors que, suivant l'expression d'Hésiode, la peau de l'homme est desséchée par l'ardente chaleur[7], alors aussi que les chiens tombent en rage. Cette rage, par un rapport d'idées facile à com-

1. Eratosth., *Catast.*, 32. Hyg., *Poet. Astron.*, II, 26.

2. Hyg., *Poet. Astr.*, II, 33 : Occidit (Orion) exorta Scorpionis posteriore parte et sagittario exoriente.

3. Palæph., *De Incred.*, V. Hyg., *Fab.*, 195; *Poet. Astr.*, II, 34. Nonnos, *Dionys.*, XIII, 96, sqq.

4. Interprétation de Preller, *Griech. Myth.*, I, 371.

5. *Iliade*, V, 5 ; XI, 62 ; XXII, 26, sqq.

6. Son nom appartient à la même racine que *σέλας*, *σελήνη*, que *Sûrya*, nom védique du soleil (Curtius, *Griech. Etym.* p. 551, 5e éd.). Sirios, l'astre éclatant, désigne quelquefois, en grec, le soleil lui-même (Archil., fr. 61, Bergk ; Hésych. Σείριος) ou tout astre brillant (Ibycus, fr. 3).

7. *Travaux et Jours*, 587. *Bouclier d'Hercule*, 397. Cf. Virg., *Georg.* IV, 425.

prendre, avait été transportée à l'astre dont la pernicieuse influence produisait de tels effets. On avait assimilé Sirios à un chien furieux; le nom de cet animal était devenu celui de la constellation. Au souffle embrasé de la redoutable bête, la végétation se flétrit et meurt, les sources tarissent; l'homme est consumé par les fièvres. Pour conjurer ces malheurs, on était porté à invoquer un appui céleste. Le protecteur des mortels contre les fureurs de Sirios, c'est *Aristée* (l'excellent), qui, à Céos, se confondait avec Zeus *Aristæos*, le dieu bienfaisant qui tempère à son gré l'ardente chaleur du ciel[1]. Depuis longtemps Sirios embrasait les Cyclades qui étaient en proie à la famine et à la peste, quand, sur l'ordre d'Apollon, les insulaires se décidèrent à appeler Aristée à leur secours. Celui-ci quitte les pâturages de la Thessalie et aborde à Céos : là, il élève un autel à Zeus Ἰκμαῖος, au maître de l'humidité du ciel, et il offre, au sommet des montagnes, des sacrifices à Sirios. Jupiter entend ses prières; il fait souffler les vents étésiens, qui pendant quarante jours rafraîchissent l'Archipel. Depuis ce temps, les prêtres de Céos accomplirent chaque année des sacrifices expiatoires, avant le lever de la constellation du Chien[2]. Les ardeurs de la canicule et les brises qui la tempèrent étaient encore rappelées par les monnaies de l'île, où l'on voit à la fois la tête d'Aristée et l'image de Sirios, sous la forme d'un chien couronné de rayons[3].

Aux mêmes phénomènes se rapporte vraisemblablement la fable d'*Actæon*, dont les divers incidents sont placés tour à tour dans la région thessalienne du Pélion et dans les montagnes de la Béotie. Fils d'Aristée et d'Autonoè fille de Cadmos, Actæon est un intrépide chasseur, élève du centaure Chiron[4] : sa vie sauvage se passe à la poursuite des bêtes fauves à travers les forêts, sur les hautes cimes des montagnes, jusqu'au jour où il est mis en pièces dans le Cithéron par ses propres chiens. La tradition la plus répandue rapportait qu'Actæon avait été conduit par les hasards de la chasse dans la vallée de Gargaphia, près de la fontaine Parthénios où Artémis se baignait. Irritée d'avoir été surprise, la vierge divine avait métamorphosé Actæon en cerf, et le malheureux chasseur

1. Il est l'opposé du Zeus Κυναιθεύς des Arcadiens (Lycophr., 400).
2. Apollon., *Argon.*, II, 516-528. Diod., IV, 82. Theophr., *De Vent.*, 14.
3. Voir K. Blondel, article *Aristée*, dans le *Dictionnaire des Antiquités*, de MM. Daremberg et Saglio.
4. Eurip., *Bacch.*, 1227. Diod., IV 81. Apollod., III, 4, 4.

avait été dévoré par sa meute[1]. Sujet favori des artistes grecs, qui s'étaient plu à le représenter, soit au fronton même des temples, comme nous le voyons par une métope archaïque de Sélinonte[2] (fig. 80), soit sur les vases peints ou sur les parois des maisons romaines[3]. On donnait encore une autre explication de cette fin malheureuse du fils d'Aristée. On disait qu'après avoir suspendu



Fig. 80. — Actæon dévoré par sa meute.

ses trophées dans le temple d'Artémis, il avait encouru la colère de la déesse en recherchant son union, ou en ayant la prétention de l'emporter sur elle dans l'art de la chasse[4]. Or, la légende d'Actæon offre de frappantes analogies avec celle d'Orion. Tous

1. Callim., *Hymne à Pallas*, 110. Apollod., *l. cit.* Hyg., *Fab.* 181.
2. Müller-Wieseler, *Denkm. d. Alt. Kunst*, II. pl. 17.
3. Sur ces représentations, voir l'article *Actæon*, de M. Vinet, dans le *Dictionnaire des Antiquités* de MM. Daremberg et Saglio.
4. Diod., IV, 81; Eurip., *Bacch.*, 337. Acusilas (Apollod., III, 4, 4) rapportait que le châtiment d'Actæon avait eu pour auteur Zeus irrité de ce que le chasseur béotien avait recherché Sémélè. Mais il y a probablement ici une confusion entre Sémélè et Sélènè (Artémis), comme l'a supposé M. Vinet (*Rev. Archéol.*, 1848, p. 467).

deux sont d'intrépides chasseurs; tous deux tombent victimes de la colère d'Artémis pour avoir voulu rivaliser avec elle, ou pour avoir poursuivi son amour. Actæon est donc comme Orion un héros sidéral; et la façon dont il meurt semble indiquer qu'il est identique à Sirios[1]. Actæon, le chasseur dévoré par sa meute, c'est la constellation même du Chien, qui périt consumée par ses propres feux, qui disparaît à l'horizon en présence de la lune dont elle s'est approchée et dont elle a tenté d'éclipser l'éclat.

D'autres constellations appartiennent encore à la mythologie grecque : ce sont les Pléiades, les Hyades et Arctos (la Grande-Ourse).

Quand les Pléiades se lèvent, au milieu de mai, elles annoncent, en Grèce, la maturité des moissons et l'approche de la récolte; quand elles se couchent, à la fin d'octobre, leur disparition est le signal des semailles et du labour d'automne, en même temps qu'elle coïncide avec l'époque des pluies et des orages[2]. On comprend que cette constellation, qui semblait exercer une importante action sur les travaux des champs, soit devenue l'objet de plusieurs légendes populaires. Avant d'être des étoiles qui forment dans le ciel ce groupe serré dont leur nom exprime l'idée, les Pléiades étaient sur la terre des vierges sœurs, filles de Pléionè et d'Atlas, le porteur du ciel à l'horizon occidental où elles se lèvent. Leur métamorphose était due à la bienveillance de Zeus qui n'avait pu voir sans pitié leur inconsolable douleur au sujet des souffrances de leur père, ou après la mort de leurs sœurs les Hyades[3]. Une tradition béotienne rapportait encore que Pléionè et ses filles, poursuivies sur les montagnes par le chasseur Orion, haletantes de leur course, épuisées de fatigue, avaient dans leur détresse invoqué Jupiter qui, pour les sauver des atteintes du géant, les avait transportées dans le ciel et placées parmi les astres[4]. La ressemblance de leur nom avec le mot πελειάδες avait donné naissance en outre à la fable de leur métamorphose en colombes[5].

1. C'est ce que confirme le rapprochement d'Actæon et de la chienne *Maira* (la Canicule) sur les peintures de la Leschè de Delphes (Paus., X, 30, 5). Les *cinquante* chiens enragés d'Actæon désignent, d'après Preller, les cinquante jours de la canicule.

2. Hésiode, *Trav. et Jours*, 383; 614. Cf. Arat., *Phænom.*, 264; Hyg., *Poet. Astron.*, II, 21.

3. Æschyl., ap. Athen., XI, p. 491 a. Eustath., p. 1155.

4. Pind. Schol., *Nem.*, II, 16. Etym. M. v. πλειάς.

5. Hyg., *Poet. Astron.* II, 21.

Dans ce groupe divin, on distinguait *Maïa,* l'aînée et la plus belle de toutes, aimée de Zeus, mère d'Hermès sur le Cyllène arcadien. Électra et Stéropè rappelaient l'éclat de la constellation à son lever printanier; Alcyonè et Célæno, amantes de Poséidon, faisaient au contraire allusion aux pluies et aux tempêtes qui assombrissent la mer, au moment de leur coucher d'automne. Les Pléiades se trouvaient mêlées à un grand nombre de généalogies mythiques, surtout en Béotie et en Laconie, où l'une d'elles, Taygètè, passait pour avoir enfanté le roi Lacédæmon, de son union avec Zeus[1]. Enfin, la septième des Pléiades, qui est difficilement et rarement visible, avait été, pour ce motif, considérée comme une mortelle : Méropè, épouse du mortel Sisyphe et mère de Glaucos[2].

Un groupe analogue est celui des *Hyades*, filles, comme les Pléiades, d'Atlas et de Pléionè, ou d'Atlas et d'Æthra[3]. Le nombre et les noms particuliers des étoiles qui composent cette constellation varient beaucoup chez les anciens. On expliquait leur nom général par les pluies (ὕειν), qui concordent avec leur lever et avec leur coucher. Mais, comme l'indique le nom des Hyades latines, *Suculæ,* il est plus probable que ce groupe d'étoiles avait été primitivement comparé à un troupeau de jeunes truies (συάδες)[4], auquel elles devaient leur nom. La truie étant l'animal qui aime à se vautrer dans les flaques d'eau et dans les bourbiers, l'animal à la fécondité exubérante, consacré et immolé à Dèmèter, déesse bienfaisante du sol cultivé, on s'explique son rapport avec la constellation dont l'influence amène les pluies qui détrempent et fertilisent le sol. Divinités pluviales du ciel, les Hyades sont sur la terre des nymphes de l'humidité fécondante. Ce sont elles qui ont élevé à Dodone l'enfance de Jupiter; ce sont elles qui ont servi de nourrices à Bacchus sur la montagne de Nysa. Quand le jeune dieu fut poursuivi en Thrace par Lycurgue, elles se précipitèrent avec lui chez Thétis, ou emportèrent à Thèbes l'enfant divin pour le remettre aux mains d'Ino. Jupiter, reconnaissant des soins donnés à son fils, avait attribué aux Hyades une place dans le ciel[5].

1. Pind., *Olymp.*, III, 29, Dissen.
2. Hyg., *l. cit.* Ovid., *Fast.*, IV, 170, sqq.
3. Hyg., *Fab.*, 192. Ovid., *Fast.*, V, 169.
4. Hesych., Συάδες, αἱ ὕες. On expliquait encore leur nom par la forme de leur constellation qui ressemble à un Y (Schol., *Iliade*, XVIII, 486.)
5. Apollod., III, 4, 3. Hyg., *Poet. Astron.*, II, 21. Ovid., *Metam.*, III, 314.

Quant à la constellation de la Grande-Ourse, elle n'appartient à la mythologie que par la confusion d'idées dont son nom a été l'objet. *Arctos* signifiait originairement « la brillante »; mais cette épithète étant devenue, on ne sait trop pourquoi, le nom de l'ours[1], le sens premier du mot fut oublié avec le temps, et la brillante constellation se transforma en une ourse céleste dont il fallut expliquer l'origine. Cette explication était fournie par un mythe arcadien qui repose sur une fausse étymologie. Les habitants de l'Arcadie avaient remarqué la ressemblance de leur nom avec celui d'Arctos; ils supposèrent donc que le père mythique de leur race, Arcas, devait être le fils de l'Ourse, et comme, dans les légendes du pays, Arcas avait eu pour mère la nymphe Callisto, aimée de Zeus, on imagina que Callisto avait été métamorphosée en ourse par la jalousie d'Hèra et placée dans le ciel par son divin amant[2]. Cette constellation étant la seule qui ne se plonge jamais « dans le bain de l'Océan[3] », on ajoutait que Thétis, par amitié pour Hèra, n'avait pas voulu recevoir dans ses flots l'amante de Jupiter. Le mythe de la métamorphose de Callisto a un caractère purement local et n'est peut-être pas très ancien. La vue de la constellation d'Arctos semble avoir éveillé chez les Grecs moins l'image d'une ourse que celle d'un chariot. Déjà, chez Homère, Arctos se confond avec Ἄμαξα[4], et cette identité remonte sans doute très loin dans le passé. Autrefois donc, comme aujourd'hui encore, l'imagination populaire voyait dans la constellation polaire la figure d'un char dont les quatre roues sont les quatre étoiles qui forment un carré, dont le timon ou l'attelage est représenté par les trois étoiles qui sont en ligne sur la gauche. Au-dessus de celle des trois qui est au milieu, il s'en trouve une plus petite, qui fut regardée comme le conducteur du char, et qui devint, comme l'a établi M. Gaston Paris, le type du petit Poucet[5]. Mais cette étoile ne paraît pas avoir eu de place dans la mythologie

1. De même, en sanscrit, *Riksha* (le brillant; R. *ark*, briller) est devenu le nom de l'ours, et cette même épithète est appliquée aux étoiles (Max Müller, *Nouv. leçons*, trad. G. Perrot, t. II, p. 82 et suiv.).

2. Pausan., VIII, 3, 6. Ovid., *Metam.*, II, 410.

3. *Iliade*, XVIII, 487. *Odyss.*, V, 275.

4. *Odyss.*, V, 273.

5. *Mémoires de la Société de linguistique*, t. I, p. 372 et suiv. *Le petit Poucet.*

hellénique[1]. L'attelage du char qui, dans les traditions grecques comme dans les traditions romaines, est un attelage de bœufs, était conduit par Bootès (le Bouvier), qui s'appelle encore *Arctouros* (le gardien de l'Ourse).

1. M. G. Paris essaye, très ingénieusement, d'identifier le petit Poucet avec Hermès. Mais cette interprétation nous paraît difficilement conciliable avec la plus grande partie de la légende d'Hermès.

CHAPITRE XIII

GÉNIES DU FEU

I. — PROMÉTHÉE. — PHORONÉE.

La légende de Prométhée, analogue, sous certains rapports, à celle d'Hèphæstos, correspond à un ordre d'impressions voisines, mais différentes. Cette légende a pour fonds un grand événement, qui avait vivement frappé l'imagination de ses premiers témoins et dont le souvenir ne devait jamais s'effacer de la mémoire populaire : celui de la découverte du feu. Que l'on écarte en effet toutes les fictions poétiques et tous les rêves de l'âge d'or; que l'on essaye de se représenter, dans sa réalité grossière, ce premier état misérable de l'humanité dont Lucrèce, après Eschyle, nous a tracé le saisissant tableau et dont la science actuelle confirme l'exacte vérité; et l'on comprendra comment une vie nouvelle commença réellement pour l'homme, le jour où il vit jaillir la première étincelle du frottement de deux morceaux de bois ou des veines d'un silex. Le feu qu'il venait de découvrir, qu'il allait faire servir à l'amélioration de sa vie, était la première arme mise entre ses mains pour dominer la nature. Dès lors, les fruits crus et les chairs sanglantes ne sont plus son unique nourriture; il quitte les cavernes qui lui servaient de retraites; il se bâtit des demeures solides qui l'abritent contre l'intempérie des saisons; il n'est plus réduit à disputer sa vie et sa place sur la terre aux bêtes fauves; il découvre les métaux que le feu lui apprend à travailler; il est sur la voie de toutes les industries et de tous les progrès. Comment donc les hommes n'auraient-ils pas éprouvé un sentiment de vive reconnaissance et de respect religieux à l'égard d'un élément qui avait été l'instrument

de leur premier bien-être? Comment n'eussent-ils pas été pendant longtemps émerveillés à la vue de cet être mystérieux qu'ils pouvaient faire naître à leur gré et qui, à peine né, grandissait et se développait avec une singulière puissance? Cette flamme terrestre n'était-elle pas d'une nature analogue à celle qui leur envoyait d'en haut sa lumière et sa chaleur, ou qui les épouvantait dans la foudre? Ne provenait-elle pas de la même source? Si son origine était au ciel, ne fallait-il pas qu'elle eût été un jour apportée sur la terre? Et, s'il en était ainsi, quel était l'être puissant, l'être bienfaisant, homme ou dieu, qui en avait fait la conquête? Ces questions que dut se poser de bonne heure la curiosité des Aryas, trouvaient leur réponse, en Grèce, dans le mythe de Prométhée.

Il n'est plus permis aujourd'hui d'expliquer le nom de Prométhée comme le faisaient les Grecs, qui, se fondant sur l'analogie apparente de Προμηθεύς avec le verbe προμανθάνω, voyaient en lui le type de l'homme « prévoyant », auquel, pour la symétrie, ils avaient donné un frère, Épiméthée, « celui qui prend conseil après l'événement ». Les indianistes nous apprennent qu'il faut voir dans le mot grec Προμηθεύς l'équivalent d'une forme sanscrite *prâmathyus,* dérivée du mot *pramantha,* et qui veut dire « celui qui obtient le feu par le frottement ». Cette interprétation, en nous montrant l'origine aryenne de la légende du héros d'Eschyle, nous fait remonter jusqu'au procédé primitif auquel les hommes durent vraisemblablement la découverte du feu, et qui, aujourd'hui encore, est usité dans l'Inde pour allumer la flamme du sacrifice. « Ce procédé, tel qu'il est décrit minutieusement dans les Sutras védiques, dit M. F. Baudry[1], consiste à faire tourner rapidement un bâton dans un trou pratiqué au centre d'une pièce de bois. Le frottement développe une chaleur intense et finit par faire prendre feu aux éléments ligneux en contact. Le mouvement imprimé au bâton n'est pas une rotation continue, mais une série de tours en sens contraire, au moyen d'une corde fixée au bâton par son milieu; l'opérateur en tient un bout de chaque main, et les tire alternativement par vives saccades... L'acte dans son entier est

1. *Les Mythes du feu et du breuvage céleste* (*Revue germanique*, 1861, p. 358 et suiv. Ce travail de M. Baudry est une analyse critique de l'ouvrage d'Adalbert Kuhn qui a pour titre : *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* Berlin 1859). Le rapprochement de Prométhée et du *pramantha*, contesté par Pott, a été de nouveau justifié par M. Baudry dans les *Mémoires de la Société de linguistique*, t. I, p. 337 et suiv.

désigné en sanscrit par le verbe *manthâmi, mathnâmi*, qui signifie « frotter, agiter, secouer, obtenir en frottant » et s'applique spécialement au frottement rotatoire, comme le prouve son dérivé *mandala,* qui signifie un cercle... Les pièces de bois qui servent à la production du feu ont chacune leur nom en sanscrit. Le bâton qui tourne est dit *pramantha;* le disque qui le reçoit s'appelle *arani,* et le duel *aranî,* « les deux aranis », désigne l'ensemble de l'instrument. »

D'après ces explications, Prométhée a été conçu, à l'origine, comme le producteur du feu au moyen du *pramantha*, ou comme un *pramantha* animé et divin. A cet attribut essentiel du Prométhée aryen, correspond probablement, A. Kuhn l'a remarqué, le *narthex* du héros grec, la tige creuse de férule qui lui sert à cacher le feu et à le conserver. Mais comment Prométhée est-il entré en possession de l'étincelle? Le feu ayant son séjour au ciel, c'est là qu'il a dû aller le chercher avant de le communiquer aux hommes, et pour pouvoir s'approcher des dieux, il fallait qu'il fût lui-même de race divine. Chez les Grecs, il est le fils du Titan Japet[1]. Mais le feu céleste appartenait d'abord aux dieux seuls; c'était un trésor qu'ils semblaient s'être réservé, et les hommes devaient supposer qu'ils veillaient sur lui d'une façon jalouse. Ce n'est donc qu'au moyen de la ruse et par un larcin qu'une partie de ce trésor avait pu leur être enlevée. « Le prudent fils de Japet, dit Hésiode, trompa Jupiter en dérobant et en cachant dans le creux d'un narthex le feu infatigable, à l'éclat resplendissant[2]. » Le texte hésiodique ne nous indique pas par quel moyen le vol avait été exécuté; mais une tradition, suivie par Eschyle dans l'une des pièces de sa trilogie, rapportait que le Titan s'était approché des forges d'Hèphæstos dans l'île de Lemnos et en avait dérobé la flamme[3]. D'après une autre version, il avait allumé sa torche à la roue du soleil[4]. Le bien dont Prométhée venait de gratifier les hommes était donc une conquête faite sur le ciel. Or, suivant les idées grecques, cette conquête arrachée à Jupiter, cet empiétement humain sur la part des dieux, entraînait nécessairement une expiation. L'exécuteur du larcin du feu sera donc châtié. Prométhée d'ailleurs appartient à la race des Titans

1. Ἰαπετιονίδης. *Theog.*, 528.
2. *Theog.*, 565.
3. Attius, *Philoct.* (Ribbeck, *Trag. lat.*, p. 173).
4. Serv. ad Virg., *Eclog.*, VI, 42. Fulgent. *Myth.*, II, 9. Cette version ne se trouve pas chez les Grecs.

révoltés contre les dieux et que le maître de l'Olympe a précipités dans le Tartare; comme eux il est un génie du mal, condamné à subir une peine cruelle. Chargé de liens indissolubles, il est attaché, soit à une colonne, suivant le récit hésiodique, soit au sommet d'un rocher de la Scythie, d'après une tradition originaire sans doute de ce pays et dont Eschyle s'est emparé : là « un aigle aux ailes étendues, envoyé par Jupiter, se repaît de son foie immortel : autant le monstre ailé en a dévoré pendant le jour, autant il en renaît pendant la nuit[1] ». Cependant le supplice du Titan ne sera pas éternel. Un jour vient où la colère de Zeus s'apaise, où il consent à la délivrance de la victime. Cette délivrance s'accomplit par la main d'Hercule.

Pour arriver à l'intelligence de ce mythe[2], il importe d'en distinguer les éléments helléniques des éléments traditionnels qui remontent plus haut que la Grèce. Ce qui appartient en propre aux Grecs, c'est l'explication que donne le poète hésiodique du châtiment de Prométhée. Dans la *Théogonie*, le Titan n'est pas seulement le voleur du feu céleste; il est encore le représentant de l'humanité; de l'humanité active, industrieuse, intelligente, mais de l'humanité ambitieuse qui voudrait s'égaler aux puissances divines. Au moment de la dispute des dieux et des hommes, c'est-à-dire à l'époque de la détermination de leur lot respectif dans le partage des biens du monde, Prométhée a essayé de tromper Jupiter en lui laissant la plus mauvaise part et en prenant la meilleure pour lui[3]. C'est pour cela qu'il a été châtié. Le Titan, d'ailleurs, n'est pas seul puni. Sa faute a eu pour conséquence, en même temps que la création de Pandore, la femme aux pernicieux attraits, la condition pénible et laborieuse de l'humanité condamnée à acheter son bien-être au prix de ses sueurs. Prométhée est donc le type de l'homme en lutte avec la nature; qui, à force d'intelligence et d'habileté, réussit à lui arracher quelques-uns de ses secrets, qui entreprend de la dominer, mais à qui il est interdit d'élever ses désirs trop haut et de pousser trop loin ses conquêtes : autrement, il sortirait du domaine fatalement limité qui est le sien; il empiéterait sur le domaine infini dont

1. *Theog.*, 522 et suiv. Ce supplice est le même que celui de Tityos (*Odyss.*, XI, 578; Virg., *Æn.*, VI, 595).

2. Il a été surtout étudié par Welcker, *Æschylische Trilogie Prometheus*; Cf. Völcker, *Mythologie des Japet. Geschlechtes*. E. de Lasaulx, *Prometheus, die Sage und ihr Sinn*. Ratisbonne, 1854. Weiske, *Prometheus und sein Mythenkreis*. Leipzig, 1842.

3. *Theog.*, 535 et suiv.

les dieux sont les maîtres et dont ils défendent l'entrée. En un mot, le châtiment traditionnel de Prométhée s'expliquait par l'idée essentiellement grecque de la jalousie divine.

Dégagé de ces idées morales et réduit à son expression simple, le mythe qui nous occupe nous montre dans Prométhée un génie du feu, auquel les dieux infligent un châtiment temporaire, qu'ils enchaînent et qu'ils délivrent. Dans ces termes généraux, on ne peut nier qu'il offre une certaine ressemblance avec la légende d'Hèphæstos qui, lui aussi, encourt la colère divine, qui subit une peine, et qui n'est rappelé dans l'Olympe qu'après un temps déterminé. Les deux mythes doivent donc se rapporter au même ordre de phénomènes. Prométhée et Hèphæstos, nous l'avons déjà indiqué, sont des êtres divins de même nature. Si, chez Eschyle, ce dernier, à titre de forgeron de l'Olympe, cloue le Titan à son rocher, c'est à contre-cœur qu'il exécute la volonté irrésistible du maître du ciel, et il déclare qu'il lui en coûte d'être l'instrument d'une telle violence à l'égard d'un dieu « qui est de sa race ». Dans les traditions mythologiques, la même fonction est quelquefois attribuée indifféremment à Hèphæstos et à Prométhée : c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui fend de sa hache la tête de Zeus pour en faire sortir Athèna[1]. Le souvenir de leur affinité originaire s'était fidèlement conservé dans le culte attique, comme en témoignent l'autel qui leur était commun et la réunion de leurs images sur la même base, à l'Académie[2]. Or, Hèphæstos étant avant tout le dieu du feu céleste, son étroite parenté avec Prométhée peut nous faire supposer que celui-ci eut la même signification, avant que son rôle se fût restreint à celui d'un bienfaiteur des hommes, qui leur apporte l'étincelle divine. L'enchaînement du Titan et sa délivrance sont donc des expressions mythologiques qui nous paraissent devoir s'expliquer par le spectacle que présentait dans le ciel l'action intermittente du feu. Mais ces expressions étaient applicables à plusieurs phénomènes divers. Elles pouvaient s'entendre, soit du soleil enchaîné dans la nuit et qui ne retrouve sa liberté qu'avec l'aurore, soit du soleil qui perce le nuage où sa puissance est restée longtemps entravée, soit encore du feu de la foudre qui se dégage avec fracas des liens de sa prison céleste. C'est cette dernière interprétation qui nous paraît

1. Apollod., I, 3, 6.
2. Schol. Soph., *Œd. Col.*, 56.

rendre le compte le plus satisfaisant des détails de la légende de Prométhée.

Le feu dont l'homme se servait étant le résultat de l'action du *pramantha* dans l'*arani*, les Aryas durent supposer que le feu céleste avait la même origine, et ils durent s'imaginer qu'un dieu armé du pramantha, ou un pramantha divin, exerçait au sein des nuages une friction violente qui donnait naissance à l'éclair et à la foudre. Cette hypothèse, dont Ad. Kuhn est l'auteur, est confirmée de preuves nouvelles par M. Baudry, que nous sommes heureux de pouvoir citer ici. « Cette opinion, dit-il, atteint un haut degré de probabilité quand on la rapproche de celles des philosophes grecs sur l'origine de ce phénomène météorologique. D'après le témoignage de Plutarque[1], les Stoïciens croyaient que le tonnerre est un combat de nuées, et l'éclair un embrasement par friction, et Aristote voyait dans la foudre le résultat de nuages qui se froissent l'un contre l'autre. Qu'était-ce que cette théorie, sinon la traduction savante de la production du feu par la friction? Sénèque le philosophe, qui suivait l'école des Stoïciens, est encore bien plus explicite à cet égard. Il fait hardiment le rapprochement qui nous occupe. « On peut, dit-il, allumer le feu par la friction, par exemple, en frottant longtemps deux morceaux de bois l'un contre l'autre. Tous les bois ne sont pas propres à cet usage; il faut choisir ceux d'où l'on peut tirer le feu : le laurier, le lierre et d'autres qui sont bien connus des bergers. Il se peut donc faire que les nuées aussi produisent le feu suivant la même méthode, soit par la percussion, soit par le frottement[2]. » Le choix des bois cités, qui sont précisément l'arbre et le parasite, conformément aux idées mythologiques, nous confirme dans la pensée que cette explication, qui n'a pour elle aucune espèce d'observation exacte, est le fruit d'un ancien souvenir et d'une tradition religieuse. Il y a donc tout lieu de croire que, dès l'antiquité la plus haute, avant la dispersion des Aryas, on pensait que le pramantha allumait le feu dans la nuée orageuse aussi bien que dans les aranis[3]. »

Ces réflexions nous paraissent d'autant plus justes qu'elles expliquent les faits essentiels du mythe de Prométhée. Si le pramantha dont le Titan est la personnification, est le producteur de l'éclair

1. *Philosoph. Placit.*, III, 3.
2. *Quaest. Nat.*, II, 22
3. *Revue germanique*. 15 avril 1861, p. 368.

et de la foudre, on comprend qu'il ait été conçu comme une puissance malfaisante, comme un mauvais génie dont les forfaits attirent la colère de Zeus. Le feu que les hommes allumaient sur la terre, était, en effet, pour eux un bienfaiteur, un dieu ami; celui qui, en tombant du ciel, ravageait et consumait tout sur son passage, devait leur paraître au contraire un être redoutable, un dieu hostile. C'était ce démon funeste qui faisait sortir la flamme de la retraite où elle était cachée; c'était lui qui se révoltait contre les dieux calmes et bienheureux, en faisant retentir leur demeure d'un épouvantable fracas. Quand son action s'arrêtait, n'était-il donc pas naturel de supposer qu'il avait été chargé de liens en punition de ses crimes? Quand, après un long intervalle, elle éclatait de nouveau, ne devait-on pas dire qu'il venait d'être relâché? Cette délivrance, dans la légende grecque, s'opère par les soins d'Hercule, héros solaire dont la nature ignée se rapproche de celle du Titan : elle est, on s'en souvient, la condition indispensable du salut de Zeus et de la conservation de son empire. Les convulsions de Prométhée enchaîné sont, en effet, accompagnées d'un tremblement de terre et d'un bouleversement de toute la nature, de même que les mouvements de la foudre comprimée dans le nuage orageux ébranlent le ciel et en feraient craquer les fondements, si elle ne trouvait une issue hors de la prison qui la retient captive. Dans la tradition reproduite par la légende grecque, Prométhée est donc l'image des effets nuisibles et redoutables de la foudre : suivant une expression usitée au moyen âge, c'est le « mal feu ». Ce mauvais feu se rencontre dans d'autres mythologies que celle de la Grèce. Dans l'Edda, il est personnifié par Loki : Loki, boiteux comme Hèphæstos, rusé comme Prométhée, enchaîné comme lui pour ses méfaits, et qui ne sera délivré qu'à « la fin du monde » : expression proverbiale des épouvantables ravages dont il est l'auteur et qui s'est conservée dans la locution populaire employée encore aujourd'hui en Allemagne : *der Teufel ist los,* le diable est délivré[1].

Ce côté du caractère de Prométhée, qui ressort pour nous de l'étude de sa légende, ne s'était pas développé dans la poésie hellénique. Chez les Grecs, Prométhée n'est un criminel qu'aux yeux des dieux. Dans ses rapports avec la terre, il est au contraire un génie ami de l'humanité (φιλάνθρωπος) qu'il a élevée à la civilisation, qu'il a initiée à la connaissance de tous les arts; conception à laquelle

1. J. Grimm, *Deutsche Mythol.*, p. 221, 569, 962.

Eschyle a donné les beaux développements que l'on connaît. Le feu ayant été le premier instrument de la culture sociale, on pouvait dire qu'avec lui la race humaine avait commencé à sortir de sa barbarie et de sa grossièreté natives, à se distinguer du monde des animaux pour vivre de sa vie propre. On était donc amené à rattacher à cette découverte les origines mêmes de l'humanité industrieuse et intelligente, et à considérer le personnage qui en avait été l'auteur comme le type du premier homme. Cette idée s'exprime dans les différentes généalogies qui se rattachent à Prométhée. Il est le fils du Titan Japet et d'Asia[1], personnifications ethnographiques de la race qui a peuplé l'Europe et l'Asie. Ou bien, sa mère est Clymène, fille de l'Océan[2] : de l'Océan, principe de tous les êtres, d'après une idée cosmogonique déjà indiquée chez Homère. Eschyle le fait naître du sein de Thémis qui, comme il prend soin de nous l'apprendre, n'est qu'une autre forme de Gæa[3]. Prométhée est donc l'enfant de la Terre; c'est l'homme autochthone dont la tradition se reproduit, avec quelques variantes, dans tous les pays de la Grèce. Suivant la même idée, il est le père de Deucalion qui, pour les Béotiens, était l'ancêtre du genre humain; ou l'époux de Pyrrha, qui lui donne pour fils Hellen, le père des Grecs[4]. Prométhée est donc quelque chose de plus que l'archétype de l'homme : il en est le générateur. De même que nous avons vu Héphæstos modeler la première femme et lui donner la vie, de même Prométhée pétrit l'argile mouillée dont il façonne le corps du premier homme qu'il va douer de l'étincelle animique[5]. Après le déluge de Deucalion, Zeus, disait-on, avait ordonné à Prométhée et à Athèna de faire sortir une nouvelle race humaine de la vase déposée par les eaux[6], et, au temps de Pausanias, on montrait encore en Phocide le limon dont le héros s'était servi[7]. Sur plusieurs monuments antiques, nous voyons en effet Prométhée modelant le corps de l'homme, soit seul (fig. 81), soit avec l'aide d'Athèna (fig. 82).

Cette idée de la puissance créatrice du feu s'explique à la fois par

1. *Theogon.*, 528. Herod., IV, 45.
2. *Theogon.*, 507.
3. *Prometh.*, 211.
4. Esch., *Prom.*, 560. Schol. Apollon., II, 1086. Schol. Pind., *Olymp.*, IX, 68.
5. Apollod., I, 7, 1.
6. Ovid., *Metam.*, I, 81. *Etym. M.*, v. Προμηθεύς.
7. Paus., X, 4, 4.

l'antique assimilation de l'âme humaine à une étincelle céleste, et par une image souvent exprimée daus les Védas. « Voici le pramantha, s'écrie l'auteur d'un hymne à Agni; le générateur est prêt. Apporte la maîtresse de la race (l'arani femelle). Produisons Agni par la friction, suivant la coutume antique[1]. » La production du feu était ainsi comparée par les Aryas à un acte de génération dont le pramantha était l'instrument mâle, l'arani l'instrument femelle. Il n'est donc pas étonnant que Prométhée, qui, nous l'avons vu, personnifie l'action du pramantha sur la terre comme au sein des





Fig. 81, et 82. — Prométhée modelant le corps de l'homme.

nuées, soit devenu, d'après des croyances fidèlement conservées par les Grecs, l'auteur et le père de la race humaine.

La mythologie hellénique attribue le même rôle à un autre personnage divin, moins généralement connu que Prométhée, mais dont la légende offre avec celle du Titan de remarquables analogies. Ce personnage est *Phoronée,* héros d'un ancien poème (la *Phoronide*) malheureusement perdu pour nous. Sa légende s'était localisée en Argolide où brûlait sur son autel une flamme perpétuelle, destinée à rappeler comment il avait été l'inventeur du feu[2]. Ami des hommes comme Prométhée, il les avait appelés à tous les bienfaits de la vie sociale en les groupant dans une ville qui portait son nom. On disait encore qu'il avait été le premier homme ou le père des mortels[3]. La généalogie qui lui donne pour père le fleuve Inachos rappelle celle qui fait naître le Titan de l'Océanide Clymène. Mais Phoronée avait pour mère la nymphe Mélia : descendance significative qui le distingue de Prométhée. Qu'est-ce en effet que Mélia (son nom suffit à

1. Baudry, *Rev. Germ.*, 1861, p. 362.
2. Paus., II, 19, 5. Cf. 20, 3.
3. Plat., *Tim.*, p. 22. Clem. Alex., *Strom.*, I, p. 380.

l'indiquer), sinon la personnification du *frêne* d'où sont sortis, d'après Hésiode, les hommes de la génération d'airain [1], et qui est, chez les Grecs, cet *arbre céleste* commun à toutes les mythologies de la race aryenne. On sait que les ancêtres de cette race, au sein des forêts qu'ils habitaient d'abord, s'étaient représenté le ciel comme un arbre immense qui s'étendait au-dessus de leurs têtes et à l'ombre duquel ils vivaient. Cet arbre avait un fruit, ou un rameau enflammé, qui était la foudre. Un oiseau divin, niché dans ses branches, dérobait ce rameau et l'apportait à son bec sur la terre. Or, le mot grec Φορωνεύς est le rigoureux équivalent du mot sanscrit *bhuranyu* « le rapide », épithète d'Agni considéré comme le porteur de l'étincelle divine [2]. Phoronée, le fils de Mélia, ou du frêne céleste, correspond donc à une conception peut-être plus ancienne que celle du pramantha devenu le Prométhée des Grecs : il est l'oiseau qui apporte la foudre du ciel sur la terre. Les traditions relatives à la naissance de la génération d'airain, et celles qui faisaient de Phoronée le père des Argiens, témoignent que cette foudre, comme dans la légende d'Hèphæstos et dans celle de Prométhée, avait été l'origine du genre humain.

II. — CABIRES. — TELCHINES.

A la religion des dieux du feu, à celle d'Hèphæstos en particulier, se rattache une catégorie de génies, dont le culte fut anciennement répandu sur les côtes de la Troade et dans les îles de la mer de Thrace, où, aux époques historiques, il nous apparaît doué d'un caractère mystérieux et entouré d'un singulier prestige. La signification de ces génies, qui portaient le nom de *Cabires,* avait embarrassé les anciens qui nous ont transmis à leur sujet une foule de renseignements divergents et souvent contradictoires. Ces contradictions ont paru insolubles au scepticisme mythologique de Lobeck, qui n'hésite pas à déclarer que vouloir éclaircir la nature des Cabires, c'est tenter une entreprise chimérique. Sans nous laisser effrayer par cette affirmation, nous croyons qu'il est possible, sinon de pénétrer le secret des mystères

1. *Op. et D.*, 142-145.
2. Voir le développement des idées relatives au mythe de l'arbre céleste dans le travail de M. Baudry, cité plus haut, p. 374 et suiv.

cabiriques, au moins d'expliquer la naissance de ces génies dans l'imagination populaire. C'est ce que nous essayerons de faire, en suivant une méthode contraire à celle de l'auteur de l'*Aglaophamus,* c'est-à-dire en cherchant à concilier les textes, au lieu de les opposer les uns aux autres[1].

Sur la généalogie des Cabires, les témoignages antiques varient peu. Phérécydès, le philosophe théologien, et Hérodote s'accordent à nous dire qu'ils sont les fils d'Hèphæstos. Le premier ajoute qu'ils ont eu pour mère Cabeirè, fille de Protée[2]. Les îles de Lemnos, d'Imbros et de Samothrace leur étant spécialement consacrées, nous voyons par là que les croyances des habitants de cette région leur attribuaient un rapport d'origine, à la fois avec la mer que personnifie Protée, et avec le feu volcanique dont Hèphæstos est la divinité principale. Une tradition relative à l'institution de leurs mystères en Béotie donnait à l'un d'eux le nom de Prométhée et à son fils le nom, non moins expressif, d'Ætnæos[3]. Ces premiers indices nous permettent déjà d'entrevoir dans les Cabires d'anciens génies des volcans de la mer de Thrace, qui, au moment où la religion d'Hèphæstos devint prépondérante à Lemnos, se subordonnèrent à lui et furent considérés comme ses fils, à peu près de même que les Palices siciliens étaient les enfants du dieu du feu et de la nymphe océanide Ætna[4].

L'étymologie la plus vraisemblable de leur nom nous fait remonter à la même idée. On a souvent prétendu y reconnaître le mot sémitique *Kabirim,* qui aurait le sens de μεγάλοι, δυνατοί, épithètes ordinaires des Cabires[5]. Cette explication a sans doute pour origine le rapprochement fait par Hérodote entre les images des

1. Sur les Cabires, voir surtout : Welcker, *Die Æschylische Trilogie und die Kabirenweihe zu Lemnos*, p. 160 sqq. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1202-1281. Rossignol, *les Métaux dans l'Antiquité*, chap. II. Fr. Lenormant, art. *Cabires* du *Dictionn. des antiquités* de Daremberg et Saglio.

2. Strab., X, p. 472; Herod., III, 37. Une autre généalogie, moins répandue (Schol. Apollon., I, 917) en fait des fils de Zeus et d'Électra (la brillante, la flamme?).

3. Paus., IX, 25, 6.

4. Les jumeaux Palices sont encore les fils de Zeus et de la nymphe *Æthalia*, fille d'Hèphæstos. Près de leur sanctuaire jaillissent deux sources sulfureuses. Voir Steph. Byz. v. Παλική. Strab., VI, p. 275. Diod., XI, 88-89. Macrob., *Sat.*, V. 19.

5. Cette interprétation, mise en avant par Grotius et par Bochart, a été encore adoptée de nos jours par Schömann, *Griech. Alterth.* II, p. 404, 3e édit.

Cabires qu'il avait vues à Memphis et celles des dieux-nains qui décoraient les proues des navires phéniciens[1]. Mais ces dieux-nains étaient, en Phénicie, des dieux protecteurs de la navigation, caractère qui n'a appartenu qu'assez tard aux Cabires, et rien ne prouve que leur culte ait été importé à Lemnos et à Samothrace. Il nous paraît plus probable que le nom des Cabires a une origine grecque : avec Welcker et avec M. Maury, nous inclinons à le faire dériver de καίω, brûler. Les Cabires seraient donc « ceux qui brûlent »; les mauvais génies qui, du fond de la mer où ils ont pris naissance, lancent la flamme de leur père Hèphæstos, qui consument le sol des îles en y répandant des torrents de lave; dieux puissants, dieux redoutables dont la religion fut toujours accompagnée de terreur. On racontait qu'après la prise de Thèbes par Alexandre, quelques soldats macédoniens, ayant osé pénétrer dans leur sanctuaire, y furent tous aveuglés par des éclairs et frappés de la foudre. Les soldats de Mardonius avaient eu autrefois un sort analogue[2].


Fig. 83. — Un Cabire.

Ces génies volcaniques, dont le culte a été apporté de la Phrygie, probablement de la Phrygie brûlée[3], en Troade et dans les îles de Thrace, se groupaient à Lemnos autour d'Hèphæstos dont le sanctuaire était voisin du leur. Là, ils paraissent avoir joué le rôle qui, en Sicile, est assigné aux Cyclopes. Ils sont, dit Nonnos, les habitants « puissants par le feu » de la Samothrace; ce sont eux que la nymphe thrace Cabeiro a enfantés de son union avec le forgeron céleste : Alkon, Eurymédon, savants dans l'art de la forge[4]. » A Thessalonique, ils avaient conservé ce caractère : sur les monnaies de cette ville nous voyons un Cabire, qui tient à la main ou qui porte sur l'épaule un marteau, signe distinctif de sa profession (fig. 83).

Un autre caractère des Cabires, en les rapprochant de Prométhée, achève de les rattacher au cycle des divinités du feu. Pindare, dans un passage qui nous a été conservé par l'auteur des *Philosophoumena,* cite « le Cabire né de la sainte Lemnos » parmi les

1. Herod., III, 37.
2. Pausan., IX, 25, 10.
3. Schol. Apollon. Rh., I, 917. Strab., X, p. 472.
4. *Dionys.*, XIV, 20; XXIX, 193.

ersonnages qui étaient considérés, dans les différents cantons de a Grèce, comme les ancêtres du genre humain; il le place à côté es Curètes crétois, des Corybantes phrygiens, du géant Alcyoneus, e l'Arcadien autochthone Pélasgos, etc.[1]. Comme Prométhée, le abire dont parle Pindare était donc, dans les traditions de Lemnos, type de l'homme primitif, né du sein de la terre. De là à faire e lui, comme du Titan, un être générateur, il n'y avait pas loin. lous savons, en effet, qu'un des personnages des mystères de amothrace, qui portait le nom d'*Adamas,* y était représenté omme l'homme archétype, comme le premier mâle dans l'ordre e la génération[2]. C'est au même ordre d'idées que se rapporte sans oute l'attitude ithyphallique de deux des Cabires de Samothrace, t, d'une façon générale, les rites et les symboles de la religion de e sanctuaire, laquelle paraît avoir eu surtout pour objet l'expression de certaines idées cosmogoniques où l'acte mystérieux de la énération jouait le rôle principal[3].

Considérés dans leur nature essentielle, les Cabires volcaniques, qui exercent leur action des profondeurs de l'océan ou des entrailles de la terre, devaient être des génies chthoniens : les méaux d'ailleurs qui ne se travaillent qu'au moyen du feu, les nétaux que les Cabires passaient pour avoir mis en œuvre les preniers, n'étaient-ils pas des productions du sol non moins merveileuses que le blé présent de Dèmeter, que la végétation printaiière due à Perséphone, que la vigne, don de Dionysos[4]? L'idée lu feu caché sous l'écorce terrestre et de la profonde retraite où es métaux se dérobent aux regards de l'homme devait faire attriuer à la religion des Cabires un caractère mystérieux, qui lui est commun avec celle des grandes divinités chthoniennes, et l'on conçoit que, dans le sanctuaire de Samothrace[5], ils aient pu être

1. *Philosoph.*, éd. Miller, p. 96. Le passage a été amélioré par Schneilewin (*Philologus*, I, 423).
2. *Ibid.*, p. 108.
3. Voir Maury, *Relig. de la Grèce*, t. II, p. 310.
4. A Lemnos, les Cabires étaient, en même temps que des forgerons souterrains, de bienfaisants génies, protecteurs de la vigne qui croît sur les errains volcaniques de l'île. Dans un drame qui portait leur nom, Eschyle es avait représentés apportant aux Argonautes, qui avaient abordé à Lemnos, une provision d'excellent vin (Plut., *Symp.*, II, 1. Pollux, VI, 23. Bekker, *Anecd.*, p. 115).
5. On célébrait également des mystères cabiriques en Messénie. Sur l'organisation de ces mystères, voir la grande inscription d'Andania, publiée l'abord par M. Koumanoudis, étudiée ensuite par Sauppe (*Die Mysterienins-*

associés à ces divinités ou même confondus avec elles. Une indiscrétion de Mnaséas[1] nous a révélé les noms mystiques de trois des Cabires de Samothrace : *Axieros, Axiokersa, Axiokersos,* qui auraient été, d'après lui, identiques à Dèmèter, Perséphone et Hadès. Un quatrième personnage, qui portait le nom de *Cadmos* ou *Casmilos*, était identifié avec Hermès, sans doute avec l'Hermès ithyphallique dont parle Hérodote, que les Athéniens avaient reçu des Pélasges et qui était à Samothrace l'objet d'une légende sacrée dont on donnait l'explication dans les mystères[2]. Un tel syncrétisme doit, il est vrai, nous inspirer quelque défiance, et il est impossible d'admettre que les Cabires n'aient été autre chose, sous des noms différents, que les grandes divinités du monde d'en bas. Cette confusion ne remonte certainement pas à une haute antiquité; mais elle nous montre le lien qui unissait les génies volcaniques et métallurges de Lemnos aux autres divinités de la terre, en particulier à Dèmèter et à Perséphone : parenté dont témoigne encore leur culte en Béotie. A Anthédon, l'hiéron et le bois sacré des Cabires étaient voisins du temple de Dèmèter et de sa fille. Près de Thèbes, on voyait un sanctuaire consacré à Coré et à Dèmèter surnommée *Cabiria*, et dont l'entrée était permise aux seuls initiés[3]. La Béotie, qui devait être un pays de mines, car son fer était célèbre dans l'antiquité[4], avait donc naturellement associé le culte des ouvriers divins des métaux à celui des deux divinités principales de la production et de la végétation terrestres. Ce rapport nous paraît expliquer comment les Cabires ont pu être souvent confondus par les anciens avec d'autres êtres divins, qui en diffèrent, mais qui ont avec eux ce trait commun d'être des génies chthoniens; nous voulons surtout parler des Dactyles, des Corybantes et des Curètes qui, en Phrygie et en Crète, se groupaient autour de Rhéa-Cybèle, comme à Samothrace et en Béotie les Cabires se groupent autour de Dèmèter. Quant aux Dioscures[5], s'ils se sont confondus à une certaine époque avec les Cabires dans

chrift aus Andania, 1860) et par Conze et Michaelis (*Bull. Inst. archeol.*, 1861, p. 52, sqq). Voir surtout le texte de cette inscription et le commentaire qu'en a donné M. Foucart, dans le *Voyage archéologique* de Le Bas, section V, Messénie; VI, Andania, p. 161 sqq.

1. Schol. Apollon. Rh., I, 917.
2. Herod., II, 51.
3. Pausan., IX, 22, 5; 25, 5. Cf., IV, 1, 7.
4. Dionys. Perieg., 476.
5. Sur cette confusion, voir Strab., X, p. 466.

les croyances des insulaires de la mer Égée, c'est que leur caractère stellaire primitif les rapprochait de la nature ignée des dieux de Lemnos, et que le phénomène électrique du feu Saint-Elme, où les marins voyaient se révéler leur présence, paraissait avoir la même source ardente que les flammes des cratères sous-marins.

A la race des Cabires se rattache de près celle des *Telchines*. Les frappantes analogies que présentent entre elles ces deux familles démoniaques ont leur principe dans la similitude des contrées où se sont développées leurs légendes. Comme Lemnos et Samothrace, Rhodes, patrie des Telchines, est une île de formation volcanique. Le souvenir des puissants bouleversements qui lui avaient donné naissance ne s'était pas effacé des traditions grecques. On racontait comment l'île de Rhodes avait émergé tardivement à la surface de la mer, ou comment elle avait été jadis engloutie avec les Telchines dans les abîmes de l'océan par la colère de Zeus[1]. Aux époques historiques elle était, comme aujourd'hui encore, en proie à des tremblements de terre fréquents, dont les ravages témoignaient de l'activité et de la puissance du feu sous-marin dont elle est la création. Ces phénomènes expliquent la plupart des détails de la légende des Telchines rhodiens. Les généalogies mythiques font d'eux les fils de Thalassa ou de Poséidon[2]. Ces enfants de la mer, d'après une autre version, avaient élevé le jeune Poséidon, dont Rhéa leur avait confié le dépôt, avec l'aide d'une fille de l'Océan, *Capheira,* dont le nom rappelle celui de la mère des Cabires[3]. Comme les êtres créés par Hèphæstos et par Prométhée, comme les Cabires eux-mêmes, les Telchines avaient été les premiers habitants de la contrée où leur religion s'établit. Il est impossible de ne pas reconnaître en eux des génies du feu. Les fables qui les concernent ne font que traduire l'impression des effets de l'énergie volcanique : énergie mystérieuse dont ils sont les auteurs malfaisants. Conformément à l'étymologie de leur nom, les superstitions populaires de l'île de Rhodes les représentaient comme des *enchanteurs*[4]. Ils avaient le pouvoir d'attirer à leur gré

1. Pind., *Olymp.*, VII, 54-71, Dissen. Ovid., *Metam.*, VII, 365.
2. Diodor., V, 55. Nonnus, *Dionys.*, XIV, 40.
3. Diod., *ibid.* —Κάφειρα (ΚάFειρα) = Κάβειρα.
4. De θέλγω, charmer. Les anciens étaient divisés sur l'orthographe du mot, qu'ils écrivaient tantôt Τελχῖνες, tantôt Θελγῖνες (aspiration transposée). Hesych., v. Θελγῖνες.

les nuages et les pluies, de faire tomber la grêle ou la neige; ils provoquaient, en un mot, toutes les transformations et tous les désordres atmosphériques[1]. Leur action s'exerçant à la fois sur terre et sur mer, ils étaient conçus comme des êtres amphibies, dont quelques-uns étaient sans mains et sans pieds et avaient des membranes entre les doigts. Génies capricieux, à la vie mobile, aux formes changeantes, ils ressemblaient tour à tour à des divinités, à des hommes, à des poissons, à des serpents[2]. La puissance magique de leurs sortilèges s'étendait sur la nature entière. En mêlant l'eau du Styx avec du soufre, ils composaient un breuvage qui faisait périr les animaux ou qui consumait les plantes[3]. Comment ne pas reconnaître ici la lave et les matières sulfureuses des éruptions volcaniques? Les effets meurtriers de ces éruptions ne sont-ils pas indiqués encore dans la légende rhodienne qui racontait la lutte des Héliades contre les Telchines? Thrinax, Macarès et le brillant Augès, fils d'Hélios, personnifications des énergies solaires, avaient jadis disputé la possession de Rhodes aux Telchines. Ceux-ci avaient été vaincus et contraints de s'exiler; mais, en quittant leur pays natal, ils l'avaient arrosé de l'eau du Styx, puisée aux sources infernales, et le sol fertile de l'île avait été condamné à rester longtemps infécond[4]. La funeste action des feux volcaniques se trouvait ainsi opposée à l'action bienfaisante du feu solaire dont le dieu, Hélios, était à Rhodes l'objet d'un culte tout particulier, et la victoire remportée par les fils de ce dieu sauveur marque sans doute le moment où les volcans de l'île parurent éteints et où l'on se crut délivré des fléaux dont ils étaient la source. C'est ce qu'exprime encore la tradition qui faisait périr les Telchines, de la même manière que les Phlégyens, percés des flèches d'Apollon[5].

L'affinité de ces génies avec les fils d'Hèphæstos se marque encore par un autre caractère. Comme les Cabires, les Telchines font servir le feu dont ils sont les maîtres à travailler les métaux. Forgerons divins, ils fabriquent la *harpè* de Cronos et le trident de Poséidon, et leur habileté dans l'art de façonner les armes des dieux est sou-

1. Diod., *loc. cit.*
2. Eustath. ad *Hom.*, p. 771.
3. Suidas, v. Θέλγα. Eustath., *ibid.*.
4. Nonnus, *Dionys.*, XIV, 36 sqq.
5. Eustath., *loc. cit.* Cf. Serv. ad *Æn.*, IV, 377.

vent comparée à celle des Cyclopes[1]. On voyait donc en eux les premiers ouvriers qui aient mis en œuvre le fer et le cuivre, les artistes primitifs de Rhodes, pays dont l'antique illustration dans l'art de la statuaire, déjà chantée par Pindare, est attestée par mille témoignages. Dans les sanctuaires rhodiens, les plus anciennes images des dieux, de matière métallique, passaient pour être les œuvres des Telchines[2]. C'est ainsi qu'on avait donné leurs noms à une première corporation de métallurges et d'artistes, analogue à la corporation des Dédalides athéniens, et où les secrets de l'art, rigoureusement dérobés à la curiosité des profanes, se transmettaient de génération en génération. Ces procédés mystérieux, dont les possesseurs gardaient le trésor d'une façon jalouse, firent considérer ces Telchines humains, à la fois comme des magiciens doués d'une puissance merveilleuse et comme des esprits envieux qui refusaient de communiquer leur science au vulgaire. L'envie des Telchines était devenue proverbiale dans l'antiquité. Leur habileté dans le travail des métaux explique en même temps comment, dans plusieurs contrées de la Grèce, les premiers essais de la sculpture et de la toreutique étaient inséparables de leur nom. La ville de Sicyone, siège d'une ancienne école artistique, s'appelait jadis Telchinia[3], et, si l'on avait donné la même épithète à l'antique image d'Athèna, qu'on voyait à Teumessos en Béotie[4], c'est que les premières statues d'airain étaient les œuvres des Telchines, au même titre que les plus anciens *xoana* étaient attribués au ciseau de Dédale ou des Dédalides.

1. Strab., XIV, p. 653 sqq. Callim. *in Del.*, 31. Stat., *Silv.*, IV, 6, 47; *Theb.*, II, 274.
2. Diod., V, 55.
3. Steph. Byz., v. Τελχίς.
4. Pausan., IX, 19, 1.

CHAPITRE XIV

GÉNIES DES ORAGES ET DES VENTS.

Au-dessous des personnifications des astres et des génies du feu vient se ranger une série d'êtres divins, d'un caractère monstrueux et gigantesque, qui n'ont point leur place parmi les divinités de l'Olympe, dont ils sont en général les ennemis, et qui doivent leur origine aux impressions de terreur produites sur l'imagination populaire par le spectacle des désordres atmosphériques et des convulsions célestes. Au premier rang se placent les Géants et les Titans, dont le combat contre les dieux rappelle la lutte du dieu védique Indra contre les démons des ténèbres et des nuages. Mais les Géants et les Titans, en raison du caractère théogonique qui leur fut de bonne heure assigné, ont dû être rattachés par nous aux traditions relatives à l'établissement de la royauté olympienne de Zeus[1]. Ils expriment moins d'ailleurs, chez le poète hésiodique, certains phénomènes déterminés, que l'idée générale des forces violentes de la nature en révolte contre le dieu de l'ordre et de l'harmonie cosmiques. Nous ne parlerons donc ici que des êtres mythologiques qui sont les personnifications très précises des phénomènes de l'orage, auxquels l'imagination grecque n'a point prêté la forme humaine, et dont il est assez facile, pour ce motif, de distinguer l'origine physique.

La violence de l'ouragan avait son expression dans *Typhaon* ou *Typhoeus*[2]. Comme les Titans, ce monstre a entrepris de disputer la royauté céleste à Jupiter; comme eux, il a été vaincu et foudroyé, après une longue et terrible lutte. C'est Hèra qui l'a enfanté seule, sans le concours de Zeus, dans un moment de colère contre son royal époux[3]. Il doit donc sa naissance à la discorde du couple

1. Voir chap. Ier, p. 9 et suiv.
2. Ce sont les deux noms d'un seul et même personnage, bien que le texte de la *Théogonie* semble établir entre eux une distinction.
3. *Hymn. hom., Apoll. Pyth.*, 129.

céleste, en d'autres termes, aux troubles de l'atmosphère. Uni à Échidna (la vipère), la nuée orageuse, il donne le jour à Hydrè (la nuée pluvieuse), au chien Orthros et au chien Cerbère, dont l'un personnifie la pâle lumière du crépuscule, l'autre les ténèbres de la nuit, et qui, dans leur rapport avec Typhaon, expriment le sombre aspect du ciel au moment de la tempête. Typhaon est qualifié de monstre terrible, violent et désordonné[1]. La description de la *Théogonie* nous montre en lui un être analogue au serpent Ahi du Véda. « C'est un dieu terrible, aux bras indomptables, aux infatigables pieds. Sur ses épaules se dressent cent têtes de serpents, d'affreux dragons dont les gueules effroyables dardent toutes de noires langues... De chacune de ces têtes sortent des voix confuses, un incroyable mélange des sons les plus divers. C'est tantôt le langage que comprennent les dieux, tantôt le mugissement d'un taureau indompté, les rugissements d'un lion farouche, les cris plaintifs d'un jeune chien. Quelquefois il pousse des sifflements dont retentissent les hautes montagnes[2]. » Le poète prend soin d'interpréter lui-même ces images, en nous disant plus loin que de Typhoeus viennent les vents aux haleines humides, les vents tempêtueux qu'il oppose aux vents réguliers. « Ceux-ci, de race divine, sont utiles aux hommes; les autres, fondant soudainement sur les flots assombris, y déchaînent, pour la perte des mortels, de furieuses tempêtes : soufflant à la fois de tous les points de l'horizon, ils dispersent les navires, ils abîment les nautoniers : malheur à qui se rencontre sur leur passage[3]. » Les enfants de Typhon sont donc les rafales, les sauts du vent, les trombes dont l'habileté des marins est impuissante à éviter les coups. Sur terre, leur action n'est pas moins redoutable. Ils s'y précipitent, « détruisant les doux fruits du travail des humains, les enveloppant, à grand fracas, d'épais tourbillons de poussière ». Tous ces désastres ont pour auteur Typhon, le génie monstrueux de l'ouragan.

Ce personnage a quelquefois, dans les traditions mythologiques, un caractère un peu différent de celui que nous venons d'indiquer. Le mot τυφών, qui est devenu un mot français, éveillait à la fois dans l'esprit des Grecs l'idée des tourbillons de vent et celle des tourbillons de fumée. De là vient que Typhon a pu être tour à tour

1. *Theogon.*, 307.
2. *Ibid.*, 823-835, trad. Patin (*Annuaire des études grecques*, 1872).
3. *Ibid.*, 871 sqq.

le monstre dont le souffle humide se déchaîne en tempêtes, et le géant dont le souffle embrasé s'échappe du cratère des volcans. A ce dernier point de vue, il est le fils de Gæa et du Tartare[1] : « le feu brille dans ses yeux, au-dessous de ses sourcils ». Foudroyé par Jupiter, d'après la *Théogonie*, des torrents de flammes s'échappent de son corps consumé : « tout autour, à la vapeur de l'incendie, s'échauffe et fond la terre immense, comme coule l'étain dans le creuset du fondeur, comme s'amollit le fer, le plus dur des métaux, dompté par la main d'Hèphæstos, sur ses fourneaux brûlants, au sein des montagnes d'une contrée divine[2] ». Ces images, qui expriment l'ardente action des fournaises volcaniques, s'expliquent par d'antiques traditions relatives à Typhon. Dans l'*Iliade*[3], le corps du monstre est enchaîné sous la terre des Arimiens, qui correspond à la Cilicie et à la Phrygie *brûlée*[4]. Pindare lui assigne pour séjour primitif l'antre célèbre de Cilicie. Plus tard, le mythe de Typhon, originaire d'Asie Mineure, fut apporté en Grande Grèce et en Sicile par les colonies helléniques : dès lors, il eut sa demeure souterraine dans les entrailles de la région volcanique qui s'étend du Vésuve à l'Étna. « Aujourd'hui, dit Pindare, c'est toute la côte qui se prolonge au delà de Cumes, c'est la Sicile, qui pèsent sur sa poitrine velue. Il soutient une colonne céleste, l'Etna éclatant de blancheur, où toute l'année s'entretient une neige glacée. La montagne vomit un feu redoutable dont les sources jaillissent de ses profondeurs. Pendant le jour, des ruisseaux de feu coulent avec les flots d'une fumée ardente; dans les ténèbres de la nuit, les tourbillons de la flamme étincelante lancent des rochers qui vont frapper la surface de la vaste mer avec un épouvantable fracas. C'est le monstre, c'est Typhon, qui déchaîne ces torrents de flammes[5] . »

Le double caractère de Typhon qui a désigné successivement, au sein de l'atmosphère, l'haleine vaporeuse des vents tempêtueux, sous la terre, l'haleine fumeuse des volcans, se retrouve dans d'autres monstres qui lui sont souvent associés. *Échidna*, qui lui est donnée pour épouse dans la *Théogonie*, a été originairement la nuée d'orage aux noirs replis, si souvent comparée à un serpent

1. *Théogonie*, 821.
2. *Ibid.*, 861 sqq.
3. II, 782.
4. Strab., XIII, p. 628. Diod., V, 71.
5. Pind., *Pyth.*, I, 15 sqq.

dans la mythologie aryenne, et qui est la compagne naturelle de l'ouragan. Ses aspects multiples sont ceux que présentent les nuages à l'approche de la tempête. « Par la partie supérieure de son corps, Échidna est une jeune nymphe, au doux regard, au beau visage; dans le reste, c'est un énorme et affreux serpent, tout couvert d'écailles aux couleurs changeantes[1]. » Mais, comme son époux Typhon, Échidna est descendue des régions atmosphériques dans les régions souterraines; comme lui, elle est devenue un monstre terrestre qui habite, loin des dieux et des mortels, une profonde caverne, sous le pays des Arimiens dont elle personnifie les phénomènes volcaniques. Ainsi considérée, elle est la fille de Gæa et du Tartare[2], de même que, dans sa première signification, elle était née de l'union de Chrysaor et de l'Océanide Callirrhoé[3], c'est-à-dire de l'éclair (le héros à l'épée d'or) et des vapeurs qui s'élèvent du sein de la mer pour s'amasser dans le ciel en nuées d'orage.

Il en est de même de la *Chimère,* fille de Typhon et d'Échidna, et dont la conception, originaire de Lycie, était déjà connue des Grecs aux temps homériques[4]. La Chimère, elle aussi, a été d'abord une divinité de l'orage et de l'hiver, dont le nom (χειμών) appartient à la même racine que le sien : monstre redoutable, tué comme ses pareils par un héros solaire qui, en Lycie, s'appelait Bellérophon. La Chimère à la force invincible (ἀμαιμάκετος) se présentait à l'imagination grecque sous une forme effrayante. Sa tête et la partie antérieure de son corps étaient celles d'un lion, la partie inférieure celle d'un dragon; au milieu, elle était une chèvre; détail qui s'explique par le rapprochement qu'avaient fait les Grecs entre ce monstre et l'animal dont le nom était identique au sien, la jeune chèvre (χίμαιρα)[5]. Mais, tandis que ces formes animales rappelaient les effets effrayants et destructeurs de l'orage hivernal, les flammes que vomissait la gueule de la Chimère étaient l'image des éclairs et de la foudre qui percent les nuées. Cette image, en s'appliquant plus tard aux éruptions volcaniques, devait transformer la Chimère en un monstre chthonien qui habite, comme Typhon et

1. *Theogon.*, 297.
2. Apollod., II, 1, 2.
3. *Theogon.*, 287-295.
4. *Iliade,* VI, 179; XVI, 328.
5. χίμαιρα est la chèvre âgée d'un *hiver* (χειμών). Cf. avec le nom de la Chimère, χειμάρροος, le torrent grossi par les pluies d'orage. Voir les rapprochements indiqués par Max Müller, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, XIX, p. 43.

Échidna, les profondeurs du sol de la Lycie[1], qu'il bouleverse de ses mouvements et qu'il embrase des exhalaisons de son souffle.

A la famille de Typhon appartiennent encore les Harpyes que certaines traditions lui donnaient pour filles. Leur signification n'est pas douteuse. Les *Harpyes* (Ἅρπυιαι), ce sont « les ravisseuses », celles qui emportent et ravagent tout dans le souffle furieux de la tourmente. D'après Homère, l'une des Harpyes, Podargè, s'unit à Zéphyros pour donner naissance aux coursiers d'Achille « qui volent avec les vents[2] ». Chez Hésiode, elles sont les fougueux génies de la tempête marine. Le poète leur donne, en effet, pour sœur Iris, l'arc-en-ciel qui brille pendant l'orage, et il les fait naître de l'union de Thaumas et d'Électrè, c'est-à-dire des phénomènes merveilleux de la mer illuminée du feu du ciel[3]. Les effets meurtriers de la tempête les firent considérer comme des divinités de la mort. Les marins dont on n'entendait plus parler, qui, après une longue absence, ne rentraient pas au port, avaient rencontré les Harpyes dans leur voyage et avaient été enlevés par elles. C'est ainsi que Télémaque, parlant d'Ulysse dont il n'a point de nouvelles, dit qu'il a sans doute été la proie des Harpyes[4]. De même, dans une tradition de l'*Odyssée,* les Harpyes sont les monstres qui ont subitement emporté les filles de Pandaréos pour les livrer aux sombres Érinyes[5]. Sur le célèbre monument de Lycie qui porte leur nom, elles nous apparaissent dans l'exercice de cette redoutable fonction, sous la forme d'oiseaux de proie à tête humaine. C'est pour le même motif que Virgile les a confondues avec les Furies et qu'il les a placées à l'entrée de l'Orcus, en compagnie des Gorgones et de la Chimère. Avec le temps, ce type des Harpyes devint de plus en plus hideux et repoussant. Monstres ailés qui ont la rapidité des vents, leur face virginale est blême de faim; leur corps d'oiseau est armé de longues griffes, destinées à saisir les proies qui ne peuvent rassasier leur éternelle voracité. Comme des vautours, elles fondent et s'abattent à grand bruit d'ailes sur la terre, soit pour dévorer les mets préparés pour la table des hommes, soit pour les souiller en y distillant une

1. Il y avait un volcan, du nom de Chimæra, près de Phasélis en Lycie (Plin., *Hist. nat.*, II, 236; V, 100, éd. L. Jahn, coll. Teubner). Cf. Strab., XIV, p. 665.
2. *Iliade*, XVI, 150.
3. *Theog.*, 265.
4. *Odyss.*, I, 241.
5. *Ibid.*, XX, 66, 77.

substance d'une odeur infecte[1] : image sensible des effets désastreux de l'ouragan, qui détruit les moissons, arrache les fruits, nourriture des humains, qui les altère et les corrompt en les noyant dans des torrents de pluie. A ce point de vue, les Harpyes jouent un rôle important dans un épisode de la légende des Argonautes. Leur caractère, d'ailleurs, n'a guère varié depuis Homère jusqu'aux derniers temps de la religion grecque. Si *Célæno* est placée chez Virgile à la tête du chœur hideux des Harpyes, obtenant ainsi un rang de primauté qui ne lui appartenait pas d'abord, les noms donnés postérieurement à ses compagnes (Nicothoè, Ocypodè, Acholoè[2], ne font que répéter ceux des deux Harpyes hésiodiques, *Aello* et *Ocypétè,* et continuent à traduire fidèlement la signification physique de ces noires vierges de l'ouragan.

Aux vents de tempêtes s'opposent les vents réguliers, dont l'action peut être violente, mais n'est pour les hommes ni un fléau ni une surprise. Ces vents ne sont plus conçus comme des monstres, mais comme des êtres à forme humaine. Ils ne doivent pas leur naissance à des puissances gigantesques et désordonnées, mais à des divinités calmes. Les quatre vents principaux, les seuls qu'Homère connaisse[3], Boréas, Notos, Euros et Zéphyros, sont, d'après la *Théogonie,* les fils d'Èos et d'Astræos, de l'Aurore et du ciel constellé[4]. Parmi eux, Borée, le plus puissant de tous, occupe la première place ; il est celui dont la personne mythologique est le plus distincte. *Borée,* c'est le vent venu des montagnes[5] du Nord, qui souffle avec furie sur la surface de la mer Égée, qui fait mugir la terre et les forêts, qui renverse les chênes et les pins dans les ravins des montagnes, tandis que les hommes et les bêtes fauves frissonnent à son haleine glacée[6]. Le séjour de ce roi des vents est la Thrace, et plus particulièrement les monts Riphées, dont le nom rappelle sa vio-

1. Esch., *Eumen.*, 50. Hygin., *Fab.*, 14. Virg., *Æn.*, III, 216. Ovid., *Metam.*, VII, 4; *Fast.*, VI, 132. Valer. Flacc., IV, 428 sqq.

2. Apollod., I, 9, 21 ; Serv. ad *Æn.*, III, 209.

3. Dans l'*Odyssée* (X, 1-21) *Æole* est un roi, qui tient de la faveur des dieux le pouvoir de calmer ou d'exciter les vents à son gré. Mais, chez les Grecs, il n'est nullement ce qu'il sera plus tard, dans la mythologie romaine, le roi et le père des vents.

4. *Theog.*, 378. Ici l'Euros s'appelle *Argestès;* c'est le vent d'ouest, qui *blanchit*, qui amène les nuages *blancs* sur l'azur du ciel.

5. Βορέας = Ϝορέας, dérivé de ὄρος, montagne. G. Curt. *Griech. Etym.*, p. 348, 5e édit.

6. Hesiod., *Op. et D.*, 506.

lence[1], dont les cavernes contiennent et déchaînent son souffle. C'est là qu'il emmène la vierge Orithyia enlevée des bords de l'Ilissos; c'est toujours là qu'il revient de ses rapides et impétueux voyages. Les développements du mythe et du culte de Borée sont, nous le verrons, particuliers à l'Attique. Les vases peints originaires de ce pays sont ceux qui nous offrent le plus fréquemment son image. L'art athénien avait renoncé à rapprocher le type de Borée de celui de Typhon en lui donnant une queue de serpent, comme l'avait fait l'artiste du coffre de Cypsélos[2]. Il l'avait représenté sous les traits d'un homme robuste, d'une taille imposante, dans la vigoureuse maturité de son âge, à la barbe épaisse, à la chevelure longue et en désordre; à ses épaules il avait attaché de grandes ailes, symbole de la rapidité de son élan[3]. La tête de Borée αἰθρηγενής, le vent né de l'éther, qui balaie les nuages, était quelquefois couronnée de rayons : idée qui est encore indiquée par la tradition de la victoire des fils de Borée sur les Harpyes[4], c'est-à-dire sur les vents dont le ciel était obscurci et qu'ils chassent devant eux.

Notos, Euros et Zéphyros sont de simples personnifications des vents du Sud, de l'Est et de l'Ouest. Ce dernier a cependant acquis avec le temps un caractère mythologique. Dans l'*Iliade*, Zéphyros au souffle violent (δυσαής) est un vent de tempête; il habite avec Borée les sauvages cavernes de la Thrace[5]. Mais déja dans l'*Odyssée* il a la signification qui plus tard lui sera généralement attribuée. C'est le vent léger qui rafraîchit de sa douce haleine la plaine Élyséenne, séjour des bienheureux; qui fait croître la végétation et mûrir les fruits dans les jardins merveilleux du roi Alcinoos[6]. Il deviendra le messager du printemps, le gracieux amant de Chloris, la végétation nouvelle, qui, fécondée par lui, donnera le jour à Carpos (le fruit)[7]. Les brises printanières sont encore exprimées sur les monuments de l'art hellénique par des figures de femmes, au corps svelte et léger, dont les draperies s'enflent et se déploient

1. Cf. l'expression ῥιπαὶ ἀνέμων.
2. Pausan., V, 19, 1.
3. Sur le type artistique de Borée, voir une intéressante étude de M. Georges Perrot : l'enlèvement d'Orithyie par Borée (*Monuments publiés par l'Association des Études grecques*, 1874).
4. Pausan., V, 17, 12.
5. *Iliade*, II, 147.
6. *Odyss.*, IV, 567; VII, 119.
7. Ovid., *Fast.*, 197. Serv. ad. Virg. *Eclog.*, 48. Un autel était consacré à Zéphyros, sur la voie sacrée d'Athènes à Éleusis (Paus., I, 37, 1).

comme une voile au-dessus de leurs têtes, ou qui voguent dans l'air montées sur des cygnes[1]. A ce groupe appartiennent : *Thyia*, la fille du Céphise béotien, qui avait un autel à l'entrée du ravin de Delphes[2], et Orithyia, l'amante de Borée.

Si l'on songe à l'influence que les vents exercent sur le climat, sur la culture du sol, sur la navigation, on ne s'étonnera pas que l'imagination des Grecs leur ait prêté une existence divine, et que les plus puissants d'entre eux aient été l'objet d'un culte particulier. Borée avait, à Athènes et à Mégalopolis, des autels où on lui sacrifiait à des époques déterminées[3] : n'était-ce pas à lui que l'on avait dû, pendant la guerre médique, la destruction de la flotte barbare sur les côtes de la péninsule de Magnésie ? Les vents qui, à leur gré, perdent les navires ou les poussent sans effort au terme de leur course, étaient de redoutables puissances dont il importait de gagner la bienveillance ou de conjurer la colère. A cet effet, les marins employaient des formules d'incantation dont l'invention était attribuée à la magicienne Médée ou au philosophe Empédocle[4] ; ou bien encore, au moment de mettre à la voile, ils sacrifiaient des animaux devant leurs autels, surtout des ânes et des chevaux.

Le cheval, en effet, fut toujours en Grèce un des symboles naturels des vents. On se rappelle que les coursiers d'Achille sont les fils de Zéphyros. Suivant une autre tradition, Borée avait pris la forme d'un cheval pour s'unir aux cavales d'Érichthonios, et, de cette union féconde, étaient nées douze jeunes cavales si légères que, « lancées à la course sur les fertiles moissons, elles effleuraient sans les briser les têtes des épis, et, sur le dos de la vaste mer, elles glissaient à la pointe des vagues[5] ». Ces poétiques images étaient sans doute l'origine d'une croyance, encore répandue dans l'antiquité au temps de Virgile : celle de la fécondation des cavales au printemps par le souffle du zéphyr. Cette puissance fécondante des vents se rattache d'ailleurs à une autre idée. Comme en témoigne le rapprochement du mot grec ἄνεμος et du latin *animus*, la nature du vent était, aux yeux des anciens, analogue à la nature du prin-

1. *Arch. Zeitung*, 1858, pl. 119, 2 ; 120, 3.
2. Herod., VII, 178.
3. Herod., VII, 189. Platon, *Phædr.*, p. 229 c. Pausan., VIII, 36, 4.
4. Diog. Laert., VIII, 59, 60. Ces formules s'appelaient ἀνεμοκοῖται (Hésych.). Simonide avait composé un hymne εἰς ἄνεμον (fr. 25, *Lyr. Gr.*, Bergk) qui était sans doute une *épode* de ce genre.
5. *Iliade*, XX, 223. Cf. Virg. *Æn.*, VII, 808.

cipe vital; l'âme était un souffle, et ce souffle, chez les animaux comme chez l'homme, devait avoir la même source divine que celui dont l'action s'exerçait sur toute la nature inanimée[1].

1. Cette idée populaire peut expliquer le culte attique des *Tritopatores*, dieux cosmogoniques des vents, auxquels les Orphiques attribuèrent la création des premiers hommes et qu'ils considérèrent comme présidant à la production féconde des enfants. Voir Lobeck *Aglaoph.*, p. 753-764. Welcker, *Griech. Götterlehre*, III p. 71-73.

CHAPITRE XV

DIVINITÉS DE LA VIE HUMAINE

I. — LES ORIGINES DE L'HUMANITÉ.

La *Théogonie,* qui nous retrace un tableau si précis des différentes phases de la formation du monde et de la succession des générations divines, est cependant une genèse incomplète. Elle reste muette sur une question capitale : celle de l'origine de l'espèce humaine. L'imagination grecque, dans sa curieuse activité, avait cependant cherché à s'expliquer la naissance de l'homme. Mais ce problème n'avait pas trouvé une solution unique, qui eût le caractère d'une doctrine et dont le poète hésiodique pût s'emparer[1].

La conception qui paraît la plus ancienne est celle qui fait sortir l'homme, comme tous les autres êtres, du sein de la nature. Mais quels furent les éléments déterminés qui lui donnèrent la vie? Il y avait à ce sujet plusieurs réponses dont la variété correspond à celle des régions où s'établirent les premières populations de la Grèce. Pour les habitants des côtes et des îles, Océan qui, chez Homère, est le générateur de tous les êtres, avait sans doute enfanté les hommes aussi bien que les dieux. Dans les vallées fécondées par les eaux, ce sont les fleuves qui ont été les ancêtres des héros éponymes. En Argolide, Phoronée, le premier homme, est le fils d'Inachos[2]. En Béotie, Alalcoméneus est le premier être humain « dont

1. Sur ce sujet, voir Preller, *Die Vorstellung der Alten, besonders der Griechen, von dem Ursprunge und den ältesten Schicksalen des menschlichen Geschlechts* (*Philologus,* VII, p. 1-60), et la thèse de M. Bouché-Leclercq, *Placita Græcorum de origine generis humani,* 1871.

2. Paus., II, 15, 5.

la tête se soit élevée au-dessus du marais formé par le Céphise[1] ». Le plus souvent cependant, dans l'intérieur du continent, les premiers hommes étaient considérés comme les enfants de la terre. La croyance à l'*autochthonie*, qui flattait l'amour-propre de la race hellénique, était répandue dans presque tous les cantons de la Grèce. En Attique, Érechthée avait été enfanté par « le sol nourricier[2] ». En Arcadie, « la Terre noire avait donné le jour à Pélasgos sur les hautes montagnes couronnées de forêts[3] ». Le souvenir de la première vie sauvage de l'humanité, au sein des cavernes qui lui servaient de retraites, s'était conservé dans l'antique tradition qui faisait naître l'homme des rochers[4], c'est-à-dire des ossements du vaste corps de la terre : ces rochers ou ces pierres, entre les mains de Deucalion et de Pyrrha, susciteront une nouvelle race destinée à remplacer celle que le déluge aura anéantie. Suivant d'autres idées, l'homme ne devait pas son origine à un élément unique : l'eau et la terre avaient concouru à la formation de son corps, qui avait germé du sol à la façon d'une plante ou d'une pousse d'arbre[5]. Cette assimilation de la vie humaine à la vie végétative s'exprime encore dans les légendes où l'on voit l'écorce des hêtres et le tronc des chênes éclater pour livrer passage aux premiers hommes[6], ou toute une génération pousser, comme le blé, dans les sillons d'un champ labouré, ensemencé des dents d'un dragon[7].

D'autres traditions, d'un caractère différent, font dépendre la naissance de l'homme, non plus de la fécondité de la nature, mais de la volonté des dieux. Les immortels, dit Hésiode, ont fait (ἐποίησαν) la race de l'âge d'or et celle de l'âge d'argent; Jupiter a fait la génération d'airain, celle des héros, celle de l'âge de fer. Il s'agit moins ici, il est vrai, d'une création, dans le sens attribué à ce mot par la théologie chrétienne, que d'une œuvre de formation et de renouvellement. Bien que le poète ne s'explique pas à ce sujet, c'est à la matière sans doute que les dieux ont emprunté

1. Pind., *Fragm.*, ap. Bergk, *Lyr. Gr.*, III, p. 1339.
2. *Iliade*, II, 547.
3. Asius (Paus., VIII, 1, 4).
4. Cf. le proverbe homérique ἀπὸ δρυὸς καὶ ἀπὸ πέτρης (*Iliade*, XXII, 126; *Odyss.*, XIX, 163).
5. *Iliade*, VII, 99. Pindare (fragm. ap. Hippol., *Refut. Hær.*, V, 7) donne aux Corybantes, premiers-nés de la terre, l'épithète de δενδροφυεῖς.
6. Virg., *Æn.*, VIII, 314. Juven., *Sat.*, VI, 12. Chez Hésiode (*Op. et D.*, 145) la troisième génération sort des frênes. Cf. le culte des Dryades.
7. Légende de Cadmos.

les éléments qui leur ont servi à façonner les premiers humains, comme nous le voyons dans le *mythe de Pandore*. — Sur l'ordre de Jupiter, Hèphæstos emploie une argile détrempée d'eau pour modeler le corps de la première femme : il donne ensuite à cette statue « la voix, la force vitale, la figure des déesses immortelles, les grâces d'une vierge ». Parée par Athèna, embellie par Aphrodite, les Charites et les Heures, Pandore est envoyée en présent à Épiméthée[1]. C'est ainsi que, dans le conte égyptien des *Deux Frères*, Noum, l'artiste céleste, le céramiste divin, fabrique une jeune fille d'une beauté merveilleuse, qui est offerte pour femme à Batou[2]. Si le mythe de Pandore paraît d'origine étrangère, il a du moins acquis en Grèce un caractère particulier. Hésiode lui attribue une signification morale et satirique très déterminée. La première femme est le don fatal fait aux hommes pour les punir du larcin du feu exécuté par Prométhée. Son apparition sur la terre est le signal de tous les maux. Avant elle, la race humaine vivait exempte de maladies et de douleurs : quand Pandore eut soulevé le couvercle du vase fatal, tous les fléaux s'en échappèrent pour se répandre sur les mortels : l'Espérance seule y resta captive[3].

L'argile mouillée ayant été la matière dont l'artiste divin a fait le corps de la femme, on serait tenté de supposer que telle a été la formation du corps de l'homme. Mais rien, dans le texte de la *Théogonie*, ni dans les plus anciens monuments de la littérature grecque, ne nous autorise à affirmer l'existence d'une pareille tradition. Plus tard seulement, Prométhée est représenté dans le rôle d'Hèphæstos, pétrissant le limon de la terre d'où sortira l'homme; mais cet être auquel le génie bienfaisant du feu donne la forme et la vie, n'est que l'ancêtre de la race nouvelle née après le déluge de Deucalion; il n'est pas le premier de son espèce. La question de l'origine de l'homme n'est donc pas résolue par cette légende. En réalité, l'existence de la race humaine fut pendant longtemps considérée comme indépendante de celle des dieux. Les dieux et les mortels, suivant Hésiode, ont une commune origine[4]. « Hommes et dieux, disait Pindare, nous sommes de la

1. Hes., *Op. et D.*, 60 sqq.
2. Voir la traduction de ce conte, par M. Maspéro dans la *Revue archéologique*, mars 1878.
3. *Op. et D.*, v. 90-100.
4. *Ibid.*, v. 108.

même famille; nous devons le souffle de la vie à la même mère[1]. » Enfants communs de la nature, les habitants du ciel et ceux de la terre vivaient donc à l'origine dans une sorte d'égalité; ils formaient une société dont témoignent l'histoire de Tantale et le partage primitif des biens du monde à Mècone[2]. Admis d'abord dans le commerce des dieux, les hommes n'en furent exclus qu'à la suite des fautes où les entraînèrent leur présomption et leur violence. Devenus inférieurs aux immortels, réduits désormais à trembler sous leur autorité, ils étaient autrefois leurs compagnons et leurs frères. La plupart des héros éponymes sont appelés, il est vrai, « fils des dieux ». Mais cette qualification n'implique nullement que les dieux aient créé l'homme. Aucun héros, d'après la croyance grecque, n'ayant eu à la fois deux parents divins, les dieux n'auraient pu donner le jour à des enfants mortels, si le genre humain n'avait déjà existé. Tous les hommes ne descendent donc pas des dieux; quelques-uns d'entre eux seulement font remonter leur origine à un père immortel ou à une mère céleste; ce sont les princes et les rois, les chefs de peuples à qui appartient le pouvoir, tandis que la foule du vulgaire est née de la terre, du chêne ou du rocher[3].

L'histoire mythologique des commencements de l'humanité est remplie par un grand événement dont la tradition s'est perpétuée chez tous les peuples de race indo-européenne et de race sémitique. Cet événement est un déluge, qui aurait presque entièrement anéanti les premiers humains. Il serait difficile de dire si cette tradition correspond à une réalité, ou si elle n'a qu'un caractère mythique[4]. Dans le Rig-Véda, le grand cataclysme primitif semble se confondre avec les phénomènes ordinaires de l'orage et des pluies torrentielles qui en sont la suite. Le dieu du ciel y est représenté frappant de sa foudre les noires demeures où sont enfermés les Asouras, déchirant les nuées et inondant la terre des eaux qu'elles contenaient. Mais déjà, dans le mazdéisme, le mythe védique s'est transformé en un fait historiqne. D'après le Zend-

1. *Nem.*, VI, 1.
2. *Theogon.*, 535. Mècone est l'ancien nom de Sicyone.
3. Bouché-Leclercq, *ouv. cité*, p. 19.
4. Voir A. Maury, art. *Déluge* dans l'*Encyclopédie moderne*. Butmann, *Ueber den mythos der Sündflüth*. F. Nève, *La tradition indienne du déluge dans sa forme la plus ancienne*. George Smith, *The chaldean account of Genesis* (Londres, 1870). Fr. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. I.

Avesta, Taschter et les Izeds firent tomber une pluie si abondante sur la terre qu'elle fut recouverte jusqu'à hauteur d'homme, et que tous les êtres méchants trouvèrent la mort[1]. Les eaux ont donc été envoyées par les dieux pour châtier les forfaits des hommes : idée morale qui est absente de la légende chaldéenne de Xixouthros, mais qui se retrouve dans la Bible et dans la plupart des récits du déluge. Ces récits s'accordent en même temps à nous montrer un petit nombre d'hommes échappés au cataclysme, ou un simple couple qui, merveilleusement sauvé par la protection divine, devient la souche d'une race nouvelle.

La tradition hellénique du déluge dérive vraisemblablement des traditions asiatiques; mais elle devait naturellement se localiser dans des régions telles que la Thessalie, dont la vaste plaine a été jadis couverte par les eaux, ou la Béotie, dont le bassin est souvent inondé par les débordements du lac Copaïs.

C'est en Thessalie que régnait Deucalion, fils de Prométhée, époux de Pyrrha, quand Jupiter se résolut à détruire la race perverse de l'âge d'airain. Pour échapper au fléau, Deucalion, sur le conseil de son père, se construit une embarcation qu'il remplit des choses nécessaires à la vie et où il monte avec son épouse[2]. Cependant Jupiter ouvre les cataractes du ciel; le sol de la Grèce est submergé; les hommes périssent. Pendant neuf jours et neuf nuits, le couple survivant fut porté sur les eaux. A la dixième aurore, ils abordèrent à l'Othrys ; suivant d'autres versions, au Parnasse ou à l'Athos[3]. Là, les pluies ayant cessé et les eaux commençant à baisser, Deucalion descendit à terre et sacrifia à Zeus *Phyxios* (protecteur des fugitifs). Le dieu invoqué dépêche aussitôt Hermès, chargé de promettre à Deucalion que son premier vœu serait exaucé. Celui-ci pria Jupiter de faire revivre la race humaine. En Phocide, on disait que Deucalion et Pyrrha étaient venus à Delphes, dans le sanctuaire de Thémis à qui ils avaient exprimé le même désir. La déesse leur répondit que, s'ils voulaient amener à la lumière de nouveaux humains, ils devaient, en se voilant le visage, jeter derrière eux les os de leur mère. Ils comprirent le sens de cet oracle, et la tête voilée, ils jetèrent par-dessus leurs épaules des pierres arrachées au sein de la terre. Celles qu'avait

1. Maury, *Relig. de la Grèce*, I, p. 91-92.
2. Apollod., I, 7, 2. Ovid., *Metam.*, I, 260 sqq.
3. Hyg., *Fab.*, 153. Schol. Pind., *Olymp.*, IX, 64. Serv. Virg. *Eclog.*, VI, 41.

lancées Deucalion se transformèrent en hommes; celles de Pyrrha devinrent des femmes[1]. — En Béotie, le déluge était arrivé, disait-on, du temps d'Ogygès, homme autochthone, premier roi du pays. Ce déluge béotien a sans doute un fonds de réalité. Les récits qui nous parlent de la submersion de l'antique Athènes et de la primitive Éleusis sur les bords du Copaïs, ceux qui racontent comment Hercule avait obstrué les issues souterraines[2] par où s'écoule l'eau du Céphise pour se déverser dans la mer, sont sans doute les souvenirs persistants d'un ancien cataclysme, que la constitution géologique de la Béotie suffit à expliquer. On rencontre encore, dans d'autres parties de la Grèce, certaines variantes du récit du déluge. A Mégare, le héros éponyme de la contrée, Mégaros, fils de Zeus, avait échappé au fléau en se réfugiant au sommet du mont Gérania où, d'après l'étymologie du mot, il avait été conduit par les cris des grues[3]. A Delphes, plusieurs habitants avaient été sauvés, en suivant les hurlements des loups qui les menèrent sur les hautes pentes du Parnasse, où ils fondèrent plus tard la ville de Lycoréia[4]. Mais le mythe de Deucalion et de Pyrrha, partout répandu, dominait toutes ces traditions locales. A l'époque de Plutarque et à celle de Lucien, il devait s'enrichir encore de nouveaux détails empruntés aux traditions de l'Asie et qui rappellent souvent le récit biblique[5].

L'influence de l'Asie sur la mythologie hellénique s'aperçoit encore dans le *Mythe des Ages*, qui correspond à celui des 4 *Yougas* chez les Indous. Tandis que la tradition suivie par Eschyle dans son *Prométhée* représente l'état primitif de l'humanité comme un état sauvage et misérable, le mythe développé par Hésiode suppose au contraire que le bien-être absolu et le bonheur parfait ont été le partage des premiers hommes. L'origine de ce mythe s'explique

1. Cf. la légende lithuanienne citée par Grimm (*Deutsche Mythol.*, I, 545, 3e édit.) et Hanusch (*Slawische Myth.*, p. 235). En Lithuanie, il ne restait qu'un couple, qui d'ailleurs était vieux et ne pouvait espérer aucune postérité. Quand ces deux pauvres vieillards virent leur fin approcher, ils se lamentèrent pitoyablement. Alors Pram'zimas (le maître de tout) leur envoya comme consolateur l'arc-en-ciel, qui leur conseilla de danser sur les ossements (les rochers) de la terre. Ils sautèrent neuf fois : de là naquirent neuf couples, ancêtres des neuf tribus lithuaniennes.
2. Paus., IX, 38, 7.
3. Paus., I, 40, 1.
4. *Id.*, X, 6, 2.
5. Plut. *De solert. anim.*, XIII, p. 969 a. Luc. *De dea Syria*, 12.

aisément[1]. Écrasés par les misères de la vie présente, aspirant sans cesse à la félicité sans jamais l'atteindre, les hommes étaient portés à voir dans ce désir incurable le souvenir et comme le rêve persistant d'un passé meilleur; ils devaient s'imaginer que leur état malheureux était le résultat d'une déchéance. Les générations successivement détruites et remplacées par d'autres, sans aucune période de transition, sont caractérisées en Grèce par les noms des métaux, qui expriment leur valeur toujours décroissante. L'or, le plus brillant et le plus précieux de tous, symbole de l'éclat et de la joie de la vie, sert à qualifier la première race humaine. Les hommes de l'âge d'or, contemporains du règne de Cronos, « vivaient comme des dieux, le cœur exempt de soucis, étrangers aux fatigues et à la douleur. La triste vieillesse ne venait point les visiter; ils conservaient toujours la vigueur de leurs pieds et de leurs mains. Ils goûtaient la joie des festins à l'abri de tous les maux; ils mouraient comme vaincus par le sommeil. Tous les biens étaient à eux. La terre féconde leur offrait d'elle-même des fruits en quantité, dont ils jouissaient paisiblement, au sein de l'abondance et de la félicité[2]. » Quand cette première race eut disparu, Jupiter en fit des génies bienfaisants, des espèces d'anges gardiens, qui errent à la surface de la terre, enveloppés de nuages, qui veillent sur les mortels, dont ils observent les actions justes ou criminelles et dont ils récompensent les vertus.

Les hommes de la seconde génération, ceux de l'âge de l'argent, sont déjà bien inférieurs aux premiers. Êtres faibles et inertes, toute leur vie n'est qu'une longue et stupide enfance : arrivés à la jeunesse, ils meurent victimes de leur sottise et de leur impiété. Jupiter les fait disparaître parce qu'ils ne voulaient point honorer les dieux olympiens. Eux aussi, ils deviennent des génies; mais ils n'habitent pas la région de la lumière; ils sont plongés dans les demeures souterraines[3]. Le nom de l'airain donné à l'âge suivant marque moins une nouvelle décadence de l'humanité qu'une période de l'histoire réelle de la civilisation. Les Grecs se souvenaient que l'usage du fer avait été précédé par celui de l'airain et que ce dernier avait été employé d'abord à la fabrication des armes. Les hommes de cette génération sont donc robustes et violents; leur cœur a la

1. Voir J. Girard, *Sentiment religieux en Grèce*, p. 99, sqq. 2e édit.
2. Hes., *Op. et D.*, v. 109-120.
3. Hes., *Op. et D.*, 127-142.

dureté de l'acier; leur force est extrême. « Ils avaient des arme d'airain, des demeures d'airain; ils ne se servaient que d'airain: L fer, ce noir métal, était encore inconnu[1] ». La quatrième généra tion est, chez Hésiode, celle des héros qui sont tombés devant Thèbe ou sous les remparts de Troie : élément qui paraît étranger a mythe des âges, sous sa forme primitive. La place assignée à cett génération « vertueuse et juste » n'interrompt pas seulement, e effet, la série naturelle des quatre métaux traditionnels; elle est e désaccord avec l'idée de la déchéance graduelle de l'humanité. Mai il faut se souvenir que, parmi les contemporains d'Hésiode, plu sieurs prétendaient avoir pour ancêtres des héros du cycle troyen e du cycle thébain. Il fallait donc que le poète plaçât immédiatemen avant l'âge présent cet âge héroïque dont les glorieuses légende mises en œuvre par l'épopée, enchantaient alors l'imagination d hommes. Aussitôt après, l'humanité retombe dans l'âge de fe auquel Hésiode appartient et dont il nous retrace le désolant tablea

A la suite des mythes qui racontent les commencements d l'humanité, viennent naturellement se ranger les légendes des d vinités qui président à la vie physique et à la vie morale de l'homm Cette double vie dépendait surtout pour les Grecs du dieu suprê qui est le père commun des mortels; mais Jupiter, qui exerce s la terre une action incessante, n'y intervient pas toujours lui-mêm Dans ses rapports avec les hommes, il a pour ministres des divinit secondaires, chargées chacune d'une fonction distincte : ce sont l divinités de la naissance, de la santé et de la destinée.

II. — DIVINITÉS DE LA NAISSANCE ET DE LA SANTÉ. ILITHYIA. — ASCLÈPIOS.

Les douleurs qui accompagnent l'enfantement de l'être humai sont comparées par le poète homérique à un trait acéré qui per et déchire le corps de la femme en travail. Ce trait, dit-il, est lan par les *Ilithyies*[2]. Filles d'Hèra, la déesse protectrice des mariag féconds, les Ilithyies « à l'enfantement pénible » (μογοστόκοι) s sont autre chose, chez Homère, que les personnifications des cruell

1. *Op. et D.*, 143-155.
2. *Iliade*, XI, 269.





Imp. E. Dufrénoy

II _ POSÉIDON ET SON CHAR.

douleurs dont leur nom[1] exprime l'idée. Elles n'ont pas encore le caractère de divinités secourables; elles sont plutôt des divinités fatales dont la femme, avant sa délivrance, ne saurait éviter la présence redoutable. Dans la légende de la naissance d'Apollon, Lèto, en effet, n'est en proie aux douleurs qu'au moment où l'une des Ilithyies est descendue de l'Olympe dans l'île de Dèlos[2]. Elles sont donc les témoins nécessaires de la crise de l'accouchement et de la venue des enfants à la lumière.

Après Homère, ce groupe de divinités se simplifie : il se réduit à une seule personne, *Ilithyia,* fille d'Hèra et de Zeus, sœur d'Hèbè et d'Arès[3]. Cette déesse de l'accouchement était, suivant Olen, la mère d'Éros, dont on aperçoit sans peine le rapport avec elle[4]. Le vieux poète, dans l'hymne qu'il avait composé en son honneur, lui appliquait l'épithète de εὔλινος (celle qui file bien), la confondant ainsi, comme le remarque Pausanias, avec la Parque de la vie; il ajoutait qu'elle est plus ancienne que Cronos, voulant signifier par là que l'œuvre de la génération remonte aux origines mêmes des choses[5]. A Tégée, elle personnifiait la femme qui enfante : on l'y avait surnommée Augè ἐν γόνασι, parce qu'Augè à qui on l'identifiait[6] avait mis au jour Tèlèphe en s'agenouillant : posture qui était supposée faciliter l'accouchement[7]. A Ægion, ses statues la représentaient dans une attitude expressive, dont les monnaies de cette ville nous ont conservé l'image (fig. 84). Ilithyia est debout, le bras gauche levé, avec la main ouverte en signe d'étonnement ou d'encouragement, tandis que la main droite porte en avant le flambeau qui est le symbole de la lumière de la vie[8]. La longue draperie qui, ici, est rejetée en arrière, la recouvrait tout entière,



Fig. 84. — Ilithyia.

1. Ce mot paraît composé de εἰλέω et θύω. Formes diverses du mot : Εἰλείθυια, Εἰλήθυια, Εἰλύθυια, Εἰλύθεια. La forme 'Ελευθώ, qui exprime la *venue* secourable de la déesse, est probablement d'invention savante.
2. *Hymn. Apol. Del.*, 115.
3. *Theogon.*, 921-22; Apollod. I 3, 1.
4. Paus., IX, 27, 2.
5. *Idem.*, VIII, 21, 3.
6. Augè est l'*aurore;* Ilithyia préside à l'*aurore* de la vie.
7. Paus., VIII, 48, 7.
8. Paus., VII, 23, 6. Cf. Müller-Wieseler, *Denkmäler*, II, n° 729.

de la tête aux pieds, sur ses *ξόανα* d'Athènes[1]. Elle était peut-être l'image de l'obscurité qui enveloppe l'enfant avant sa naissance, comme la caverne où Ilithyia était honorée, aux temps homériques, près de la ville crétoise de Gnosse[2]. De Crète, son culte avait été porté à Délos, où il s'était associé à celui d'Artémis et d'où il s'était ainsi facilement répandu dans le reste de la Grèce.

La fonction particulière d'Ilithyia était quelquefois attribuée à d'autres déesses, qui président, d'une façon plus générale, à la destinée des femmes. Hèra, type divin de l'épouse, portait, en Argolide et en Attique, le surnom d'Ilithyia. La même épithète appartient également à Artémis, souvent représentée comme la déesse secourable qui vient en aide au travail de l'enfantement[3] : fait qui s'explique par l'influence qu'exerçait la lune, d'après les superstitions grecques, sur la vie de la femme, et en particulier sur la crise de l'accouchement.

Le dieu à qui les hommes venaient demander le soulagement de leurs souffrances et la guérison de leurs maladies était *Asclèpios*[4]. La religion de ce dieu nous apparaît d'abord localisée en Thessalie. Dans le Catalogue de l'*Iliade*, les habitants de Tricca, d'Ithome et d'Œchalie, ont pour chefs Podalire et Machaon, les deux fils d'Asclèpios, qui est ailleurs qualifié « d'excellent médecin » et considéré comme l'élève du centaure Chiron[5]. Mais rien, dans les poèmes homériques, n'indique qu'Asclèpios se soit déjà élevé au rang d'une divinité. Il n'est encore sans doute qu'un héros, dont le culte est à peine sorti des montagnes de la Thessalie qui furent son berceau. Le médecin des dieux, à cette époque, est en effet Pæèon (Παιήων), et non pas Asclèpios. Mais, dans les hymnes homériques, sa légende se développe et se précise. Son culte, parti de Tricca, s'est établi sur les bords du lac Bœbéis, dans la riche plaine thessalienne de Dotis, où l'on plaçait sa naissance[6]. Là, disait-on, il avait eu pour

1. Paus., I, 18, 5.

2. *Odyss.* XIX, 188.

3. Artémis Εἰλείθυια et Σωωδίνα, dans les inscriptions de Chéronée (*Corp. Inscr.*, n°s 1595-98. Cf. le n° 28 de notre *Recueil d'inscr. inéd. de Béotie*, et *Hymn. orph.*, II, 12.

4. Sur ce dieu, voir : Panofka, *Asklepios und die Asklepiaden* (Mém. de l'Acad. de Berlin, 1845. O. Jahn, *Die Heilgötter*, 1859; Welcker, *Kleine Schriften*, III.

5. *Iliade*, II, 735; IV, 194, 219.

6. Sur le mythe de la naissance d'Asclèpios, voir Pind., *Pyth.*, III, 8-62 et Schol. Apollod., III, 10, 3. Paus., II, 26. Diod. IV, 71. Ovid., *Metam.*, II 535 sqq.

père Apollon, pour mère Coronis, fille du roi Phlégyas. Cette généalogie peut déjà servir à caractériser la nature du dieu. Ses attributions médicales lui viennent d'Apollon, le dieu solaire dont les rayons exercent une action bienfaisante sur le corps humain, et qui était ainsi devenu le dieu de la santé. Cette fonction particulière d'Apollon s'est déterminée dans la personne de son fils, dont le nom n'était peut-être d'abord qu'une de ses épithètes[1] : épithète qui, avec le temps, s'était détachée de lui pour donner naissance à une divinité distincte. Le nom de *Coronis*, mère d'Asclèpios, est celui de la corneille (κορώνη), l'oiseau à la longue vie, symbole de santé par conséquent. Quant à celui de son aïeul *Phlégyas,* il éveille l'idée de la flamme ou du feu du ciel. Asclèpios paraît donc appartenir, par la nature de son père et de son aïeul, au cycle des divinités du feu céleste.

Cette idée est confirmée par plusieurs détails de sa légende. On racontait, en Thessalie, que Coronis portait encore dans ses flancs le fils d'Apollon, quand elle s'éprit de l'Arcadien Ischys et se livra à lui. Le dieu fut informé de cette infidélité par le corbeau prophétique qu'il avait chargé de veiller sur son amante. Dans sa colère, il ordonna à sa sœur Artémis de tuer Coronis, qui tomba percée des traits de la déesse, dans sa demeure thessalienne de Lakéria[2]. Au moment où le corps de la fille de Phlégyas était sur le bûcher, Apollon accourut et arracha l'enfant du sein de sa mère à demi consumée. Asclèpios est donc né, comme Dionysos, au milieu des flammes, d'une mère frappée par la colère céleste[3]. L'enfant, recueilli par son père, fut porté sur le Pélion et confié aux soins du centaure Chiron qui l'éleva, l'instruisit dans l'art de la chasse, et lui communiqua sa science médicale. Bientôt la renommée du jeune dieu ne tarda pas à se répandre dans toute la contrée; il ne rendait pas seulement la santé aux malades ; il rappelait les morts à la vie. Cependant, Hadès, irrité de voir une partie de sa proie infernale lui échapper, vient se plaindre à Jupiter; ou, suivant une

1. Preller (*Griech. Myth.*, I, 433, n. 2) considère Ἀσκλ-ηπιος comme équivalant à Ἀλεξήπιος. Ce mot correspondrait alors, pour le sens, à Ἀλεξίκακος, épithète d'Apollon. Cf. Pott, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, VI, 401 sqq. et l'explication peu vraisemblable donnée par Welcker (*Griech. Götterlehre*, II, p. 735).

2. Suivant Ovide (*Metam.*, II, 605) et Hygin (*Poet., Astr.*, II, 40), Apollon tue lui-même Coronis et Ischys.

3. Pour les rapprochements de mythologie comparée voir Grimm, *D. Myth.* 362. Cox *Mythol. of the Aryan Nations*, II, 33 sqq.

autre version, le maître des dieux s'inquiète lui-même, en songeant que les hommes vont être soustraits à la loi de leur condition mortelle : il foudroie Asclèpios. Apollon, pour venger la mort de son fils, tue les Cyclopes qui ont forgé la foudre, et est, pour ce motif, pendant longtemps éloigné de l'Olympe[1].

A Épidaure, qui devint, aux temps historiques, le centre principal de la religion d'Asclèpios dans la Grèce propre, une autre tradition avait cours sur la naissance du dieu. C'était, disait-on, durant une expédition faite par Phlégyas dans le Péloponèse, que Coronis avait mis au jour le fils d'Apollon, sur le territoire même d'Épidaure. Le nouveau-né, que sa mère voulait soustraire à la colère de Phlégyas, avait été exposé par elle sur le mont Titthion (la montagne nourricière), comme Œdipe fut exposé sur le Cithéron. Là, il avait été nourri par une chèvre et gardé par un chien, au sein d'une sauvage retraite où il était caché à tous les regards. Un jour cependant, le berger Aresthanas, errant dans la montagne à la recherche d'une chèvre égarée, s'approcha du lieu où était l'enfant, entendit ses vagissements et voulut le recueillir. Au moment où il se disposait à l'emporter, la tête du jeune Asclèpios s'illumina soudain d'une flamme céleste dont l'éclat fit reculer le berger saisi d'effroi[2]. Cette légende, qui rappelle à certains égards celle de Romulus et de Cyrus, nous montre, comme celle qui a été citée plus haut, le rapport d'Asclèpios avec le feu brillant du ciel : idée encore indiquée par les épithètes d'αἰγλάηρ et αἰγλαόπης que les Doriens appliquaient au dieu[3].

Une troisième variante du récit de la naissance d'Asclèpios est fournie par la légende messénienne. A Gérénia, où l'on montrait le temple d'Apollon et le tombeau de l'Asclèpiade Machaon[4], comme à Messène au pied de l'Ithome, la mère du dieu ne s'appelait pas Coronis, mais *Arsinoé*[5]. Or, Arsinoé est la fille de Leucippos, la sœur d'Hilaeira et de Phœbé, enlevées par les Dioscures[6], et dont les noms sont ceux de divinités de la lumière. Il n'est donc guère douteux qu'Asclèpios participe à la nature solaire de son père Apollon et qu'il ait personnifié, à l'origine, le soleil bienfai-

1. Apollod., III, 10, 3.
2. Pausan., II, 26, 4-5.
3. Hesych., s. v.
4. Strab., VIII, 360. Pausan., III, 26 9.
5. Pausan., IV, 3, 2; IV, 31, 12.
6. Apollod., III, 10, 3.

sant, dont la douce chaleur ranime les forces épuisées des corps souffrants et contribue à leur guérison.

Cette signification première du dieu une fois perdue, les Grecs ne virent plus en lui que le médecin divin, le dieu sauveur (Σωτήρ), comme ils l'appelaient[1]. Ils lui avaient donné pour attributs : le serpent, l'animal divinatoire[2] ; le bâton, qui sert de soutien au médecin secourable, dans ses voyages ; la coupe, remplie d'une salutaire boisson. On lui sacrifiait quelquefois le coq, l'oiseau vif et alerte, de bonne heure éveillé. L'image d'Asclèpios, sur les monuments de la statuaire et de la numismatique grecques, est ordinairement celle d'un homme robuste et barbu, dans la plénitude de son développement physique ; elle offre de grandes analogies avec celle de Zeus, dont elle se distingue pourtant par une expression plus marquée de bienveillance et par des traits plus doux (fig. 85). Asclèpios se reconnaît d'ailleurs facilement à ses attributs. Dans le sanctuaire d'Épidaure, où il avait une magnifique statue d'or et d'ivoire, œuvre de Thrasymèdes, le dieu était représenté assis sur un trône, tenant de sa main gauche un bâton en forme de sceptre, tandis que sa main droite reposait sur la tête d'un dragon ; un chien était accroupi à ses côtés[3]. Une monnaie



Fig. 85. — Asclèpios.

1. *Corp. Inscr.*, nos 1755, 3577, etc. Asclèpios, comme Apollon *Alexicacos* était invoqué, non-seulement dans les maladies, mais dans toute espèce de pressants périls. Les navigateurs, sauvés par lui du naufrage, lui adressaient des actions de grâces. (Voir les inscriptions de Syra publiées dans l' Ἀθηναῖον, IV, p. 19-20.) Dans les tempêtes, on l'invoquait comme les Dioscures. (Aristide, I, p. 68.)

2. Cf., à Delphes, le dragon Python. Or la divination et la médecine se confondent souvent aux premières époques de la civilisation grecque. Voir Welcker, *Griech. Gött.*, II, 734. Le serpent qui renouvelle sa peau périodiquement, pourrait être encore un symbole de rajeunissement.

3. Pausan., II, 27, 2. Cf. S. Reinach, *Les chiens dans le culte d'Esculape* (*Rev. Archéol* , septembre 1884).

d'Épidaure, ici reproduite, nous a conservé le souvenir de cette représentation (fig. 86).

Quand la religion d'Asclèpios se fut développée, le dieu fut entouré par l'imagination grecque d'un cortège de démons ou de divinités secondaires, dont les noms expriment les idées de bien-être, de santé ou de guérison, qui sont inséparables de lui. C'est d'abord la douce *Hèpionè*, son épouse, la mère des deux Asclèpiades, Podalire et Machaon, les célèbres médecins de l'âge héroïque. Ce sont ses filles, *Hygièia* (la Santé), la déesse souriante, aux yeux brillants[1]; Iaso, Panakéia, Æglè. C'est encore *Télesphoros*, le démon de la convalescence, que l'art grec avait figuré sous les traits d'un petit génie, dont le corps est enveloppé d'un manteau



Fig. 86. — Asclépios.



Fig. 87. — Télesphoros.

épais, la tête recouverte d'une sorte de capuchon (fig. 87) : image du malade qui commence à se relever.

Le temple antique et vénérable de Tricca, les sanctuaires plus récents d'Épidaure, de Cos et de Pergame, attiraient surtout les malades qui venaient demander au dieu le soulagement de leurs douleurs. Ces sanctuaires avaient été construits à une certaine distance des villes, dans des lieux élevés et salubres, dans le voisinage de limpides fontaines, au milieu de bois sacrés dont la fraîche verdure réjouissait les yeux[2]. Ils étaient desservis par des prêtres qui se faisaient les interprètes du dieu en exerçant la médecine. L'histoire de la médecine grecque se confond à l'origine avec celle des sanctuaires d'Asclèpios : la science médicale fut d'abord le monopole de familles sacerdotales qui, de père en fils, s'en transmettaient les secrets dérobés aux profanes. D'assez bonne heure, il est vrai, les Asclèpiades sortirent des temples pour aller soigner les

1. Athen., XV, 63; *Corp. Inscr.*, n° 511.
2. Plut., *Quæst. rom.*, 94. Vitruv., I, 2, 20. Pausan., II, 27, 4.

malades, et admirent à leur école des élèves étrangers à leur caste[1]. Mais cette sécularisation de la médecine n'empêcha point que jusqu'aux derniers jours de l'hellénisme les malades vinssent en foule se faire traiter dans les *Asclèpiéia*, dont la renommée et le prestige religieux les attiraient. Avant de pouvoir consulter le dieu dans son sanctuaire, ils étaient soumis à un grand nombre de pratiques, dont les unes, telles que des jeûnes, des ablutions et des bains, étaient simplement hygiéniques, tandis que les autres, comme les purifications et les sacrifices, avaient un caractère religieux. Après cette préparation, ils étaient admis dans le temple pour y passer la nuit, soit sur la peau de l'animal[2] qu'ils avaient sacrifié, soit sur des lits placés auprès de la statue d'Asclèpios : c'était ce que l'on appelait *l'incubation*. Là, dans le silence et la demi-obscurité du sanctuaire, où ils apercevaient les serpents familiers déroulant leurs longs anneaux sur les parvis, où ils croyaient voir tout près d'eux le dieu présent, leur imagination était vivement frappée. Pendant leur sommeil, le dieu leur apparaissait en songe, ou s'approchait d'eux pour leur indiquer les remèdes qui devaient les guérir. Le lendemain, ils racontaient ce qu'ils avaient vu ou entendu aux prêtres, qui interprétaient ces visions et appliquaient le traitement que le dieu avait ordonné. Ceux qui s'en retournaient guéris suspendaient dans le temple des ex-voto[3], jetaient des pièces d'or ou d'argent dans la fontaine sacrée, et faisaient graver sur des stèles, avec leurs noms, l'indication de leurs maladies et celle des remèdes auxquels ils avaient dû leur salut. A Épidaure, une vaste rotonde en marbre blanc, nommée *Tholos,* renfermait un grand nombre de ces monuments[4], dont l'étude n'a pas été inutile au perfectionnement de la pratique médicale. Hippocrate avait consulté, à Cos,

1. Voir, dans le *Dictionnaire des Antiquités* de MM. Daremberg et Saglio l'article *Asclépiéion*, auquel nous empruntons ici quelques détails.

2. Cet animal, sur les bas-reliefs provenant de l'Asclèpiéion d'Athènes, est tantôt une truie, tantôt un bélier (*Bulletin de Correspondance hellénique*, 1878, p. 70).

3. On a trouvé récemment un grand nombre de ces ex-voto dans les fouilles exécutées par la Société archéologique d'Athènes sur la pente méridionale de l'Acropole. Voir à ce sujet un intéressant article de M. P. Girard, membre de l'École française d'Athènes, dans le *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1878, p. 65 sqq. Cf. *Ibid.*, p. 419 sqq., *Inventaires de l'Asklèpieion*; et surtout la thèse du même auteur : *L'Asclèpiéion d'Athènes, d'après de récentes découvertes* (Paris, Thorin, 1881).

4. Pausan., II, 27.

ces précieuses archives[1], et Pline l'Ancien empruntait à une inscription de ce genre une recette contre la morsure des serpents[2]. La religion d'Asclèpios, malgré ses superstitions et le charlatanisme qui s'y mêlait, a donc eu une grande influence sur le développement de la médecine grecque.

Tout d'ailleurs, dans ces sanctuaires, concourait à procurer aux malades à la fois le calme de l'esprit et le bien-être physique. Aux effets bienfaisants d'un air pur, de la fraîcheur des eaux et des ombrages, se joignaient pour eux des distractions salutaires. Dans l'enceinte d'Asclèpios se trouvait un stade et le magnifique théâtre construit par Polyclète[3]. Au temps de la domination romaine, l'empereur Antonin rendit cette station médicale encore plus commode en y construisant des bains; il l'embellit, en y élevant des temples nouveaux, en y consacrant des œuvres d'art et de nombreuses statues. Là encore se célébraient tous les cinq ans, neuf jours après les Isthmiques, les concours gymniques et musicaux d'Épidaure[4], dont l'éclat attirait de toutes les parties de la Grèce un grand concours de spectateurs. On célébrait également à Cos des jeux en l'honneur du dieu[5]. Cet ensemble de distractions et de plaisirs variés ne pouvait manquer d'avoir une heureuse influence sur certaines maladies.

Quand la Grèce se fut ouverte aux religions égyptiennes, Asclèpios eut un rival dans *Sérapis*, qui était doué, comme lui, d'attributions médicales. Nous trouvons des traces de cette succession ou de cette juxtaposition des deux cultes à Pergame, à Hermione en Argolide, et à Orchomène de Béotie[6]. Mais les rares renseignements que fournit à ce sujet l'épigraphie ne nous permettent pas d'affirmer qu'Asclèpios ait été réellement détrôné par Sérapis. La singulière faveur dont le dieu égyptien fut l'objet, à partir du règne de Ptolémée Philadelphe, peut faire supposer seulement qu'en plusieurs endroits de la Grèce Sérapis disputa et enleva à Asclèpios une partie de ses fidèles.

1. Strab., XIV, 2, 19.
2. *Hist. nat.*, II, 24, L. Jahn.
3. Pausan., *l. cit.*
4. Plat., *Ion.*, init. Schol. Pind., *Nem.*, III, 145. Pausan., II, 26, 7. *Corp. Inscr. Gr.*, 1068; 1124; 1515, etc.
5. Voir une inscription d'Halicarnasse publiée par M. O. Rayet dans la *Revue archéol.* (1872).
6. Voir nos *Inscriptions inédites de Béotie*, p. 5 (*Archiv. des Miss.*, 2e série, t. IV).

III. — DIVINITÉS DE LA VIE MORALE.

Le problème de la destinée est aussi ancien en Grèce que les premiers développements de la civilisation. Quand on lit les poèmes homériques, on rencontre souvent, à côté du nom de Jupiter, celui d'une puissance impersonnelle, non moins souveraine que le maître du monde, et qui correspond, en partie, à l'idée que nous exprimons en français par le mot : destin. Cette idée se traduit, en grec, par deux mots principaux : Αἶσα et Μοῖρα. Or, l'étymologie nous apprend que ces deux mots ont un sens identique. *Aisa* se rattache à ἴσος, qui exprime une idée d'égalité. *Moira* appartient à la même racine que le mot μέρος, qui veut dire une part, qui implique l'idée d'un partage, et d'un partage fait également. Ces deux mots n'ont pas toujours un sens religieux. Nous trouvons dans Homère des expressions comme celle-ci : ληΐδος αἶσα, « une part de butin », le butin également partagé, selon la coutume des temps héroïques; ou, au figuré, ἐλπίδος αἶσα, « une part d'espérance ». Si nous transportons le sens usuel de ces mots aux idées homériques sur la destinée humaine, nous en découvrirons facilement la signification. Aisa et Moira, ce n'est autre chose que la « part » faite à chaque homme venant au monde, le lot qui lui est échu, le mélange de biens et de maux qui composent son existence. Cette part peut être heureuse, comme elle peut être malheureuse. De là vient que le mot μοῖρα est quelquefois employé chez Homère pour exprimer l'idée de bonheur; mais, le plus souvent, il ne désigne que la destinée de chaque homme, l'ensemble de la vie, avec ses alternatives de joies et de douleurs, et surtout avec sa durée nécessairement limitée. Comme, en effet, la mortalité fait partie de la condition humaine, μοῖρα peut aussi exprimer l'idée de la mort. Mais, dans ce cas, cette abstraction s'anime, prend un corps, devient une personne, une divinité. Moira est alors « la déesse puissante, la déesse pernicieuse, dont aucun de ceux qui voient le jour ne peut éviter les redoutables atteintes ». Nous assistons ainsi à la naissance et comme au berceau d'une divinité, née d'une abstraction. Il est à remarquer, en effet, que la fable des Parques, telle qu'elle se développera plus tard, n'est encore qu'en germe chez Homère. Ce qui domine dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, ce que le poète exprime surtout par le mot μοῖρα, c'est l'idée abstraite de la des-

tinée. Moira est la part inévitable faite à chaque homme, et la nécessité irrésistible qui le pousse au terme fatal de son existence[1].

L'idée de la μοῖρα n'a revêtu une forme mythologique qu'à une époque postérieure à la composition des poèmes homériques. L'aveugle puissance qui dispose en maîtresse de la vie humaine et qui en limite le cours, au lieu d'être représentée par une seule divinité, s'est alors décomposée en trois personnes et a donné naissance à un groupe de trois sœurs. Dans la *Théogonie*, elles sont les filles de la Nuit[2]. Elles s'appellent *Clotho, Lachésis, Atropos*. Clotho (la fileuse) exprime l'enchaînement irrésistible des événements dans la trame de la vie; Lachésis, le hasard du lot qui échoit à l'homme; Atropos, l'inflexible nécessité de la destinée. Leur action commence au berceau pour ne s'arrêter qu'à la tombe. Elles président donc d'abord à la naissance[3]. Dans cette fonction, elles sont en rapport avec Ilithyia[4], qui est leur assistante (πάρεδρος), ou avec Aphrodite Ourania[5]. Pour la même raison, on les trouve quelquefois associées à Prométhée, considéré comme créateur de la race humaine[6]. Dans le cours de la vie, le mariage marque un moment fatal, il est le principe d'une série d'événements heureux ou malheureux qui, d'après les croyances grecques, dépendaient des trois sœurs divines qui président à la destinée. Les fiancés, avant leur union, sacrifiaient aux Parques, comme à Héra Téléia et à Artémis[7]. Ces divinités jouent donc un rôle important dans les unions des immortels. Ce sont elles qui ont chanté l'hymne d'hyménée, quand Héra est entrée dans la couche du maître de l'Olympe[8] : elles ont assisté aux noces de Thétis et de Pélée, en compagnie des Muses, des Heures et des Charites. Mais leur action est surtout souveraine au moment de la mort. L'homme, quand son dernier jour est venu, les voit accourir pour trancher le fil de

1. Nous n'avons pas à étudier ici la question des rapports de la Moira avec la puissance de Jupiter; question théologique plutôt que mythologique.
2. Vers 217.
3. Plat., *Symp.*, p. 206, d. Pausan., VIII, 21, 2.
4. Pind., *Nem.*, VII, 1; *Olymp.*, VI, 41.
5. Aphrodite Ourania passait à Athènes pour l'aînée des Parques (Paus., I, 19, 2).
6. Hyg., *Poet. astron.*, II, 15.
7. Poll., *Onomast.*, III, 38.
8. Aristoph., *Aves*, 1731 sqq.

sa vie. Chez Homère, il est vrai, elles n'interviennent pas directement dans les combats pour faire périr les guerriers; les lances et les javelots meurtriers sont leurs instruments. Mais, dans le poème hésiodique du *Bouclier d'Hercule,* elles se groupent à côté des Kères et deviennent, comme celles-ci, des divinités de la mort violente[1]. Ce caractère les rapproche encore des Érinyes[2], qui d'ailleurs sont, comme elles, des divinités fatales, puisqu'elles s'acharnent à la poursuite des criminels dont le châtiment inévitable leur est confié.

Les Μοῖραι ont encore, dans la mythologie grecque, une signification plus haute. Leur rapport avec le dieu suprême est nettement indiqué, après Homère, par l'épithète de μοιραγέτης appliquée à Jupiter. Le dieu qui conduit la Moira, qui est l'auteur de la destinée, a donc les Parques dans sa dépendance. Il leur a délégué la plus noble de ses attributions; il les a chargées de veiller sur l'ordre naturel des choses, au sens physique comme au sens moral. On les représentait quelquefois[3] en compagnie des Heures, qui personnifient la succession régulière des saisons. Chez Hésiode, à côté des Μοῖραι cosmogoniques, filles de la Nuit, il y en a d'autres, de création plus récente peut-être, qui sont les filles de Zeus et de Thémis[4]. L'idée de l'ordre et de la loi, qui est inséparable de la conception de Thémis, se retrouve donc aussi dans celle des Parques, que les hommes invoquaient pour faire régner parmi eux la justice et la paix, en les suppliant d'envoyer sur la terre leurs sœurs Eunomia, Dikè, Eirènè[5]. Ces puissances fatales, devant qui se déroule la série nécessaire des choses et des événements humains, connaissent donc le passé, comme elles voient le présent, et comme elles possèdent les secrets de l'avenir. Platon, dans sa *République,* les appelle les filles d'Anagkè (la Nécessité) : il les représente assises chacune sur un trône, avec des vêtements blancs et des couronnes sur la tête, accompagnant de leurs voix l'harmonie des sphères célestes; Lachésis chante le passé, Clotho le présent, Atropos l'avenir[6]. Cette attribution, qui n'est point une invention philosophique, dont il y a des traces dans les croyances

1. *Scut. Herc.*, v. 258.
2. Æsch., *Prometh.*, 516; *Eumen.*, 961. Pausan., II, 11, 4.
3. Pausan., III, 19, 4. 1; 40, 3; IX, 25, 4.
4. *Theogon.*, v. 904.
5. Stob. *Eclog.*, I, 6. Cf. Pind., *Pyth.*, IV, 145.
6. Plat., *Rép.*, X, p. 617 c.

populaires, permet de rapprocher les Parques helléniques des trois *Nornes* scandinaves[1].

Sur les monuments de l'art grec, elles forment un groupe de trois sœurs, représentées, tantôt sous les traits de vieilles femmes, tantôt, avec plus de noblesse, comme des femmes d'un âge mûr, à la physionomie grave et sévère. Le bas-relief ci-joint (fig. 88) nous montre Clotho assise, avec les attributs et dans l'attitude d'une fileuse; Lachésis debout détourne la tête pour tirer un sort; Atropos déroule, sur la sphère du monde, un rouleau où sont écrits les éternels décrets. Les artistes avaient quelquefois donné à



Fig. 88. — Les Parques.

celle-ci une taille plus petite que celle de ses sœurs. Ils en avaient fait une femme courbée sous le poids de la vieillesse[2]; image du déclin de la vie auquel elle préside.

Une idée analogue à celle de la Moira, l'idée de la *Némésis*[3], devait, comme celle-ci, donner naissance, avec le temps, à une personne divine. Depuis Homère jusqu'à Hérodote, Némésis n'a pas

1. Voir J. Grimm, *Deutsche Mythol.*, p. 376-77.

2. Panofka, *Ann. Inst. Arch.*, IV, p. 217. Cette conception se trouve déjà indiquée dans un vers du *Bouclier d'Hercule*, 258 : Ἄτροπος οὔτι πέλεν μεγάλη θεός.

3. Sur le développement de cette idée dans la morale et dans la littérature des Grecs, voir surtout le remarquable travail de M. Tournier : *Némésis et la jalousie des dieux* (Paris, Durand, 1863).

été une déesse; elle n'a été qu'un sentiment moral. Ce sentiment, qui a tenu une grande place dans la vie morale et religieuse des Grecs, dépend d'une des traditions fondamentales de leur théologie : celle de la répartition primitive des biens du monde. Dans cette répartition, en dépit des efforts de Prométhée pour tromper Jupiter, la meilleure et la plus large part a été attribuée aux dieux : le lot des hommes a été composé d'une grande somme de misères et d'un faible mélange de biens. Tandis que la félicité et la puissance divines se meuvent dans une sphère presque infinie, l'activité humaine est enfermée dans un domaine restreint que les dieux eux-mêmes ont limité. Partout autour d'eux les mortels rencontrent des bornes et des barrières qu'il leur est interdit de franchir. L'une de ces barrières est celle de la loi morale : quiconque la transgresse, résiste à la volonté des dieux et commet une sorte de sacrilège. Cette résistance était considérée par les Grecs surtout comme un excès (ὕβρις). Or, c'est cet excès que réprouvait d'abord le sentiment de la *némésis*. « Chez l'homme, dit M. Tournier, la *némésis* peut être définie le sentiment de la désapprobation à tous les degrés, depuis l'indignation excitée par le crime jusqu'au secret murmure de défaveur par lequel nous blâmons intérieurement les fautes légères. On s'y expose également en contrevenant aux règles du devoir ou à celles de la bienséance, en manquant aux égards réclamés par l'âge, le rang, le malheur, l'hospitalité, les titres de père et de mère, comme en s'écartant, par des paroles présomptueuses, de la condescendance due à l'amour-propre de ceux dont on est écouté. Tout excès, toute disproportion, toute irrégularité lui donne l'éveil[1]. ». Chez la divinité, la *némésis* peut être également excitée par les infractions humaines à la loi morale, mais elle a souvent une autre cause. Le spectacle d'une prospérité et d'un bonheur sans bornes suffit à la faire naître. Elle devient alors une *jalousie*, qui, dans l'âme des dieux, a les mêmes caractères que cette passion dans l'âme humaine. Tout homme puissant et fortuné est, aux yeux des dieux, non pas seulement un sacrilège qui empiète sur leur domaine : c'est un rival dont l'élévation semble menacer leur supériorité. Ce rival qui les offusque, ils travaillent à le perdre; un jour ou l'autre, ils confondront son orgueil et renverseront, d'un coup violent, l'édifice de sa fortune[2].

1. *Ouv. cit.*, p. 30.
2. Cette conception, que nous devons nous borner à indiquer ici, et

La crainte de ce courroux divin a été l'origine du culte que les Grecs rendaient à la déesse *Némésis*. Ce culte ne remonte pas à une époque très ancienne. Quand Hésiode nous représente Aidôs et Némésis indignées du spectacle de la perversité humaine, s'enveloppant de leurs voiles blancs et quittant la terre pour remonter au séjour des dieux [1], Némésis n'est évidemment pour lui qu'une simple personnification du sentiment moral réprobateur de toute violence et de tout excès. De même, si dans les *Chants Cypriens* [2] nous lisons que Némésis s'est unie à Jupiter pour donner le jour à Hélène, il ne faut voir dans ce langage mythologique que l'idée de la colère céleste, source de tous les malheurs humains. C'est dans un coin de l'Attique, à Rhamnonte, que Némésis eut d'abord un temple et des autels, et pendant longtemps sans doute son culte fut renfermé dans ce canton. Au temps de Phidias, le type artistique de la déesse était encore assez peu fixé pour qu'une statue d'Aphrodite, œuvre d'Agoracrite, pût être transportée dans son sanctuaire et considérée comme son image [3]. Mais, un peu plus tard, ce type se précise, dans la poésie comme dans l'art. On attribue à Némésis une généalogie : on lui donne des fonctions déterminées.

La tradition qui fait d'elle une fille de l'Océan [4] voulait sans doute indiquer qu'elle est aussi ancienne que les premiers êtres, que son origine est intimement liée à celle de la vie morale des dieux et des hommes. Quelquefois elle est une fille de la Nuit ou de l'Érèbe [5], comme toutes les puissances fatales à l'humanité. Quand elle a pour mère Dikè [6], elle est la divinité équitable qui réserve son courroux pour l'orgueil et pour l'impiété. Némésis est d'ailleurs en rapport naturel avec Thémis, déesse de l'ordre universel, puisqu'elle est chargée de réprimer les excès, de faire rentrer

pour le développement de laquelle nous renvoyons à l'ouvrage de M. Tournier, avait pour conséquence naturelle, dans la pratique de la vie morale, le sentiment de la nécessité de la modération en toutes choses; modération qui pouvait seule conjurer les redoutables effets de la jalousie des dieux.

1. *Op. et D.*, 197.

2. *Cycl. Fragm.*, coll. Didot, IX, fr. 3.

3 Pausan., I, 33, 3. Plin., *Hist. nat.*, XXXVI, 17, L. Jahn. Sur les questions que soulèvent ces textes, voir l'appendice n° 2 de l'ouvrage de M. Tournier.

4. Pausan., *l. cit.*, Cf. VII, 5, 3.

5. *Theogon.*, 223. Pausan., VII, 5. Hyg., *Fab.*, Præf., p. 26, éd. Bunte.

6. Mesomed., *Hymn. Nemes.*, v. 2. (Brunck, *Analecta*, II, p. 292).

l'homme dans les limites imposées à sa nature. L'idée de son irrésistible pouvoir s'exprime par son association avec *Adrastée*, qu'on confondait avec elle, qui n'était souvent qu'une de ses épithètes. Adrastée, divinité asiatique, originaire de Phrygie [1], signifiait pour les Grecs : « l'inévitable ». Elle était la nécessité personnifiée, étroitement unie à la personne du dieu suprême, puisqu'en Crète on racontait que la nymphe Adrastée avait nourri et élevé Jupiter enfant. Némésis et Adrastée éveillaient donc l'idée des sûrs et inévitables effets de la colère ou de la jalousie célestes, dont elles étaient les instruments.

Sur certaines médailles de Smyrne, les deux déesses sont réunies, debout sur un char traîné par des gryphons (fig. 89). On reconnaît Adrastée à la couronne murale qui orne sa tête; Némésis est coiffée du *modius*, mais toutes deux ont la même attitude et le même geste expressif. L'index de leur main droite se rapproche de leur bouche : allusion au silence que l'homme, heureux ou malheureux, doit s'imposer, à la retenue qu'en toute circonstance il lui faut observer dans son langage, s'il ne veut attirer sur lui la redoutable attention de Némésis [2]. La position du bras, replié en avant, de manière à offrir aux yeux la mesure de la coudée, était un avertissement et une menace du même genre. Cette mesure est, en effet, l'image de celle que les dieux jaloux ont assignée à l'ambition et à la félicité humaines, et que l'homme ne peut dépasser sans être atteint par la rapide poursuite de Némésis ailée, telle que nous la montrent quelques monuments [3].



Fig. 89. — Némésis et Adrastée.

Némésis est une divinité toujours funeste. Une autre déesse de la destinée, que Pindare rangeait parmi les Parques [4], *Tychè* (la

1. Antimach., ap. Strab., XIII, 588. Apollon., *Argon.*, I, v. 1116 et Schol. Cf. Tournier, *Némésis*, p. 99 et suiv.

2. Le frein, qui est quelquefois dans la main de Némésis, exprime une idée analogue.

3. *Denkm. d. alt. Kunst*, II, pl. 74, nº 949. L'attribut de la roue, qui accompagne ici la figure de Némésis, a sans doute rapport aux vicissitudes nécessaires de la vie humaine, à ce cercle de plaisirs et de douleurs dont parle Sophocle, *Trach.*, 127.

4. Ap. Pausan., VII, 26, 8.

Fortune), est au contraire toute bienveillante[1]. Elle prodigue ses faveurs aux cités et aux individus qui se sont placés sous sa protection. Dans la *Théogonie* et dans l'hymne homérique à Dèmèter, Tychè est une fille de l'Océan. Mais cette généalogie n'exprime sans doute qu'un côté de sa nature et une partie de ses bienfaits : ceux dont le commerce maritime est la source pour les hommes. Chez Pindare, elle est, dans un sens plus général, la fille de Jupiter, du dieu qui est le souverain dispensateur des biens de la vie, de Jupiter Éleuthérios, qui sauve les hommes dans de pressants dangers[2]. D'après ses plus anciennes représentations, elle est surtout une déesse de l'abondance et de la richesse. A Thèbes, la statue de Tychè portait dans ses bras Ploutos enfant[3]. A Smyrne, elle était couronnée du *polos* et tenait à la main la corne d'Amalthée[4]. A cet attribut essentiel de sa divinité se joignirent plus tard : un gouvernail (fig. 90), symbole de la direction qu'elle imprime à la vie humaine ; une roue ou une sphère, symboles de sa nature mobile. Sous la domination romaine, elle devint, presque exclusivement, la déesse protectrice des cités. Chaque ville hellénique eut alors sa Tychè particulière (Τύχη Πόλεως), figurée sous les traits d'une femme au magnifique costume, parée de la couronne murale, chargée de fruits et de fleurs et de certains attributs locaux.



Fig. 90. — Tychè (la Fortune).

A la même époque, de même que tout homme venant au monde était accompagné dans sa vie par un *démon* bienveillant, par une sorte d'ange gardien qui veillait sur lui[5], tout peuple, tout canton de la Grèce eut son bon génie (Ἀγαθὸς δαίμων) dont l'heureuse

1. Cette signification de la déesse était quelquefois déterminée par l'épithète de Ἀγαθή. Tychè Agathè avait un autel à Olympie et à Lébadée (Paus., V, 15, 6 ; IX, 39, 5).

2. Pind., *Olymp.*, XII, 1-5.

3. Pausan., IX, 16, 2.

4. Id., IV, 30, 6.

5. Cette croyance est d'ailleurs assez ancienne. On en trouve des traces déjà chez Théognis, v. 161 sqq. plus tard chez Ménandre (Fragm., ap. Clem. Alex., *Strom.*, V, p. 260).

influence s'exerçait surtout sur les fruits de la terre. La fécondité du sol, due à ses bienfaits, s'exprimait quelquefois par le symbole du serpent ou par celui du phallus. L'image de ce Bon Génie était celle d'un adolescent, vêtu d'une brillante chlamyde et tenant à la main, comme Tyché, la corne d'abondance[1].

1. Pausan., VI, 25, 4. Voir l'étude de Gerhard, *Ueber Agathodæmon und Bona Dea* (*Akademische Abhandlungen*, II, p. 21 et suiv.)



LIVRE II

DIVINITÉS DES EAUX

CHAPITRE PREMIER

DIVINITÉS DE LA MER

)uand les ancêtres primitifs de la race européenne abandon-ent les plateaux de l'Asie centrale pour marcher dans la direction l'Occident, ils emportaient avec eux un fonds de croyances et de litions religieuses qui leur était commun avec leurs frères asiati-s les Aryas. Les vives impressions qu'avait éveillées en eux le ctacle du ciel et de ses phénomènes, la vue du feu et de la sainte ıière, s'étaient déjà traduites en un langage poétique dont les ges contenaient en germes la plupart des mythes occidentaux. s quand, dans leur marche progressive, ils atteignirent les bords Pont-Euxin et les côtes d'Asie Mineure, à leurs yeux éclata une élation inattendue de cette divine nature dont ils adoraient les ces. La mer, avec ses merveilles, ne put s'offrir à leur étonne-ıt sans faire éclore bientôt toute une série d'images nouvelles, mythes particuliers. On nous dit, il est vrai, que les frères euro-ns des Aryas ont pu appliquer à la mer les mythes qu'ils appli-ıient jadis au ciel; que, dans leur pensée religieuse, l'océan des x s'est confondu avec l'océan des airs. Mais cette hypothèse st, jusqu'à présent, appuyée d'aucune preuve solide. Il y a sans ıte certains rapports entre les aspects du ciel et les aspects de la r qui, à l'horizon, semble se confondre avec lui. Mais rien ne nontre que nos ancêtres aient été exclusivement frappés de pa-lles analogies et que leur imagination soit restée muette en face



d'un spectacle que leurs pères n'avaient pas connu. La faculté créatrice des mythes, source féconde en Asie, n'a pu tarir soudain sur le sol d'Europe. Il faut donc admettre que la mythologie de la mer fut, en Occident, une mythologie en partie originale, dont les Védas ne suffisent pas à nous donner la clef.

Plus que toutes autres, les tribus qui se fixèrent dans la péninsule hellénique durent être sensibles aux impressions de la mer. De toute part, en effet, cet élément baigne, embrasse et pénètre la terre de Grèce. Dans un pays dont les différentes régions sont séparées par de hautes barrières de montagnes, la mer fut toujours le grand chemin, la voie large et facile ouverte au commerce et aux relations sociales. Navigateurs par nécessité, les Grecs vécurent en communication fréquente et intime avec la mer et en sentirent inévitablement le merveilleux pouvoir. Ses aspects changeants, ses teintes variées, son calme gracieux et ses sauvages emportements, les phénomènes multiples qu'elle offre aux regards des marins, s'exprimèrent, à l'origine, en phrases poétiques qui, avec le temps, devinrent des légendes sacrées; et bientôt la mer se trouva peuplée, comme le ciel, d'êtres divins dont les habitants des côtes et des îles se plurent à reconnaître et à invoquer la puissance. Les relations qu'eurent de bonne heure les marins grecs avec les autres peuples des côtes de la Méditerranée, et surtout avec les Phéniciens, ont pu introduire sans doute quelques éléments étrangers dans la mythologie hellénique de la mer; mais la part de ces emprunts paraît assez restreinte, et, dans son ensemble, cette mythologie est marquée de l'empreinte du génie grec.

I. — NÉRÉE. PROTÉE. ATLAS. — GLAUCOS.

Des différents mots qui servaient à désigner l'élément de la mer, le plus ancien, peut-être, est πόντος. Par sa signification étymologique, ce mot nous fait remonter vraisemblablement jusqu'à l'époque où les ancêtres des Grecs arrivèrent en face du Pont-Euxin et de la mer Égée. Πόντος appartient, en effet, à la même racine que πάτος, et comme lui il signifiait, à l'origine, *la route frayée*[1]. Les poëtes épiques, comme l'a remarqué G. Curtius, n'étaient pas sans

1. G. Curtius (*Griech. Etym.*, 5e édit., p. 270 (243)).

avoir conscience de cette signification primitive, quand ils employaient des locutions telles que πόντος ἁλὸς πολιῆς ou θάλασσα πόντου[1]. Le mot dont les Aryas s'étaient servis pour désigner les voies de terre, alors qu'ils ne connaissaient pas encore la mer, fut donc appliqué à la mer par les tribus qui en peuplèrent les côtes : elles la considérèrent d'abord comme le *chemin* par excellence. *Pontos* resta en Grèce un des noms poétiques de la mer. Ce nom n'est personnifié que dans la *Théogonie* hésiodique ; encore cette personnification ne s'élève-t-elle pas jusqu'à la conception d'un être divin, dont la figure soit déterminée et qui ait une histoire. Le poète se borne à nous dire que Pontos a été enfanté par Gœa, un des éléments primitifs du monde, et qu'à son tour il a donné naissance à Nérée[2]. Pontos n'est donc chez Hésiode qu'une abstraction cosmogonique.

Le nom de *Nérée* (Νηρεύς) a une signification très précise. Il éveille l'idée de l'eau en mouvement, comme celui des Naïades, qui a la même étymologie[3]. Nérée d'ailleurs est un personnage divin dont Homère et Hésiode nous laissent entrevoir les traits, et en qui s'expriment déjà quelques-uns des phénomènes de la mer. La vue des rides qui sillonnent la surface des eaux, au souffle d'une brise légère, avait donné naissance à des êtres fantastiques qu'on appelait les Græées (Γραῖαι), c'est-à-dire les vieilles femmes, les *ridées*. De même, peut-être, le spectacle de la blanche écume qui hérisse la crête des vagues fit concevoir Nérée comme un vieillard. « Le vieillard de la mer » (γέρων ἅλιος), tel est, en effet, son nom populaire[4]. Sa demeure ordinaire est une grotte brillante, un palais de lumière, situé au fond des eaux[5]. Les marins n'ont rien à redouter de sa puissance toute bienfaisante. « Nérée, dit le poète, ne trompe personne, dans sa bonté ; jamais il n'oublie les lois de l'équité ; il n'a que des pensées de justice et de douceur[6]. » La personne de Nérée est donc, à ce qu'il semble, l'expression d'un des aspects de la mer ; de la mer douce à l'homme, qui ne l'abuse

1. *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung*, I, 34. Cf., IX, 75, et Max Müller, *Essais de Myth. comparée*, trad. fr., p. 61-62.
2. *Theogon.*, v. 131 ; 233.
3. Cf. νά-ω, νᾶ-μα, να-ρός, et νη-ρός ; grec moderne νερό. Rac. Sanscr. *snu*, d'où *snâumi* « fluo ». Idée de fluidité (Curtius, *Griech. Etym.*, 5e édit., p. 319).
4. A Gythion, par exemple (Pausan., III, 21, 9).
5. *Iliade*, XVIII, 36, 50, 140.
6. *Theog.*, 233 et suiv.

point par de fausses promesses et de trompeuses séductions, qui se prête complaisamment à ses entreprises, qui le porte facilement au terme de sa route, qui favorise son esprit d'aventure et sa passion du gain[1].

Les noms expressifs donnés par le poète de la *Théogonie* aux filles du vieillard, aux cinquante Néréides, se rapportent aux mêmes idées. Ils rappellent les bienfaits de la mer, les richesses dont elle est la source pour l'homme, la facilité qu'elle donne au commerce et aux marchés. Ils expriment en même temps toutes ses séductions et toutes ses grâces : sa force et sa douceur, son calme riant, son azur éclatant, la rapidité de ses mouvements; les cavernes où elle pénètre, les côtes et les îles qu'elle baigne, les plages de sable où elle vient mourir[2]. Quand nous parlons du jeu rapide des vagues qui viennent battre le rivage, et de leur bruit harmonieux, ce sont là des expressions mortes. Au moment où la brise enfle la mer, les Grecs disaient que les filles de Nérée sortaient des profondes demeures de leur père, qu'elles émergeaient à la surface des flots dans tout l'éclat de leur candeur virginale, qu'elles abordaient sur les côtes, dans les baies ou aux bouches des fleuves, où elles formaient leurs chœurs de danse, où la terre et l'eau retentissaient du bruit de leurs chants. Gracieuses images qui exprimaient vivement le charme de la mer et l'impression de ses vagues harmonies[3].

Un autre dieu marin qui partage avec Nérée l'épithète d'ἅλιος γέρων, dieu véridique et infaillible comme lui, c'est *Protée*. Mais la légende de Protée n'est pas essentiellement grecque. Les marins qui avaient visité les côtes d'Égypte lui donnaient pour séjour l'île de Pharos; ils le confondaient sans doute avec un dieu égyptien de la mer, peut-être avec le dieu Nil. Euripide répétait, après Hérodote, que Protée avait eu une existence réelle et qu'il avait jadis régné sur l'Égypte[4]. Ce dieu étranger fut bientôt subordonné par les

1. Interprétation de Preller, *Griech. Mythol.*, I, 433 (2e édit.).
2. *Theog.*, 240-265.
3. Cf. Eurip., *Iphig. Taur.*, 400; *Iphig. Aul.*, 942; *Androm.*, 1238, etc. Les Néréides étaient honorées au pied du Pélion avec Thétis et Pélée (Pausan., II, 1, 7), et à Kardamylè sur la côte de Laconie (Pausan., III, 26, 5). La croyance aux Néréides, nymphes de la mer et des eaux, s'est conservé dans la Grèce moderne.
4. Eurip., *Helen.*, v. 4. Cf. Herod., II, 112 et suiv. Le mot Πρωτεύς paraît identique à *Pruti*, titre royal en Égypte (Maspéro, *Annuaire des études grecques*, 1878, p. 138).

Grecs à Poséidon et considéré comme le pasteur des troupeaux du souverain de la mer. « Lorsque le soleil est arrivé au milieu du ciel, dit le poète de l'*Odyssée,* alors le véridique vieillard sort des flots, au souffle du zéphyr, caché dans les sombres plis de la mer frémissante ; au sortir de l'onde, il se couche sous l'abri d'une grotte profonde : autour de lui, les phoques, enfants de la belle Halosydné (l'eau salée), dorment en troupes serrées, sortis des vagues écumantes, exhalant l'âcre senteur de l'abîme salé[1]. » Protée exprime un nouvel aspect de la mer. C'est le dieu aux mille formes. Il ne se laisse enchaîner par Ménélas qu'après de nombreuses métamorphoses : il devient tour à tour « un lion à l'énorme crinière, un dragon, une panthère, un sanglier furieux, une onde limpide, un arbre au beau feuillage[2]. » Protée, c'est la vague fugitive, la vague insaisissable, qui prend les formes les plus diverses, les aspects les plus effrayants, jusqu'au moment où, enchaînée par le calme des vents, elle dort sur le rivage. C'est alors que Protée laisse échapper de sa bouche d'infaillibles oracles. La mer calme et douce ne trompe pas, en effet, les espérances des matelots. Protée connaît la mer entière et ses abîmes au travers desquels il guide ceux qui l'interrogent. Il a le don de science prophétique comme d'autres divinités des eaux ; car il n'est qu'une autre forme de cet Océan qui, d'après les croyances homériques, était le père des dieux, la source primitive et mystérieuse de tous les êtres[3].

Dans certaines parties de la Grèce, particulièrement sur les côtes occidentales, « le vieillard de la mer » portait le nom de *Phorkys :* un port lui était consacré dans l'île d'Ithaque[4]. La conception de Phorkys n'est qu'une variante de celles de Nérée et de Protée. Comme le premier, avec lequel Alcman l'identifiait, il est fils de Pontos ; comme le second, il est le dieu des monstres marins, car la *Théogonie* lui donne pour épouse *Kèto.* Cependant Phorkys semble exprimer surtout l'idée de l'agitation des flots. Son nom

1. *Odyss.*, IV, 400 et suiv.
2. *Ibid.*, v. 455 et suiv.
3. *Iliade,* XIV, 201. Welcker, *Griech. Götterlehre,* I, 649, et Preller, *Griech. Myth.*, I, 477, donnent au mot Πρωτεύς = πρῶτος une signification théogonique ; ce serait, d'après eux, le *premier* élément, l'eau. Mais, suivant la *Théogonie* hésiodique, la mer n'est pas un élément primitif. Le couple originaire, c'est Gæa-Ouranos. D'ailleurs le nom de Protée se trouve déjà dans Homère. Si ce nom est grec et se rattache à πρῶτος, ce qui n'est pas démontré, je lui attribuerais plutôt le sens de πότνιος, le *maître* (des eaux).
4. *Odyss.*, XIII, 96 ; 345.

rappelle la couleur blanchâtre de l'écume marine[1]. L'*Odyssée* lui donne pour fille *Thoösa*, la nymphe des tempêtes[2]. Pindare appelle les Gorgones (les nuages orageux) la descendance de Phorkys[3].

Une légende plus compliquée est celle d'*Atlas*, qui, lui aussi, est en rapport avec les dieux de la mer. Les poètes lui attribuent, comme à Protée, une sagesse supérieure, une science universelle, en particulier la connaissance de tous les abîmes de l'Océan. Il est le fils d'une nymphe océanide[4]; il a pour fille Calypso, la profondeur des eaux[5]. Atlas était l'objet de plusieurs traditions diverses[6]. Dans l'*Odyssée*[7], il est simplement « le conservateur »[8] des longues colonnes qui séparent la terre du ciel. Plus tard, on le représente comme un géant, fils d'Iapet et de Clymène, frère de Prométhée[9]. Les pieds de ce géant s'appuient sur la terre[10], tandis que ses épaules (fig. 91) soutiennent le poids du globe céleste[11]. D'après d'autres textes, Atlas, du côté de l'occident, supporte à la fois la terre et le ciel[12] : c'est ainsi qu'il était figuré, dès le huitième siècle, sur le célèbre coffre de Cypsélos[13]. Il devient alors une sorte de pilier du monde, analogue au *Skambha* de la mythologie indienne et à l'*Irminsul* teutonique[14]. Mais, comme le remarque M. Th.-H. Martin[15], le rôle d'Atlas, porteur à la fois du ciel et de la terre, est sans doute une déviation du mythe primitif. « De la sur-

1. Hesych., φόρκον = λευκόν, πολιόν.
2. *Odyss.* I, 71.
3. Pind., *Pyth.*, XII, 13.
4. *Theog.*, 507-509.
5. *Odyss.*, I, 51.
6. Voir Letronne, *Sur les idées cosmographiques qui se rattachent au nom d'Atlas;* Raoul-Rochette, *Mém. sur les représentations figurées du personnage d'Atlas;* Wetter, *Der mythus von Atlas und seine neueren Deutungen*, et surtout Th.-H. Martin, *Cosmographie populaire des Grecs*, dans les *Mém. Acad. Inscript.*, t. 28, 2e part., p. 171 et suiv.
7. I, 52-53.
8. Avec M. Th. H. Martin et plusieurs commentateurs anciens, j'entends ἔχει du texte homérique dans le sens de φυλάσσει, ἐπιμέλεται. M. Pierron traduit le mot par « sustinet », mais il n'explique pas comment Atlas peut porter à la fois plusieurs colonnes, qui doivent se trouver à des points différents.
9. *Theogon.*, 507 sqq.
10. Aristote, *Du mouvement des animaux*, chap. 3.
11. Eurip., *Ion.*, 1-2; *Hippol.*, 746. Pausan., VI, 19, 8.
12. Esch., *Prometh.*, 351; 429, éd. Weil. Pausan., V, 11, 5.
13. Pausan., V, 18, 4.
14. Cox, *Mythol. of the aryan nations*, I, p. 337, note 1; II, p. 19. Grimm, *Deutsche Mythol.*, p. 328.
15. *Mém. cité*, p. 176.

face de la terre, Atlas a dû descendre et aller rejoindre son frère Iapet dans les profondeurs du Tartare; là, debout sur le fond solide de l'hémisphère inférieur de l'univers, il porte à la fois et le disque de la terre... et la voûte du ciel, enveloppe solide de l'hémisphère supérieur. »

La forme la plus ancienne du mythe d'Atlas semble devoir son origine à la conception d'une chaîne gigantesque de montagnes, qui court sur les bords du disque terrestre. Les racines de ces montagnes plongent dans les dernières profondeurs de l'Océan[1]; au dessus de la surface de la terre, leurs pics élevés sont autant de colonnes qui soutiennent la voûte hémisphérique du ciel. Les indigènes de Libye, d'après Hérodote [2], n'appelaient-ils pas le mont Atlas la colonne du ciel, et l'Etna, chez Pindare[3], n'est-il pas qualifié de colonne céleste?


Fig. 91. — Atlas.

Atlas, nous disent les poètes, est debout, *devant les Hespérides, aux extrémités de la terre*[4]. Or, les Hespérides sont appelées par Hésiode les filles de la Nuit; suivant la signification même de leur nom, elles sont les filles d'Hespéros, l'étoile du soir. L'une d'entre elles s'appelle Æglè (la brillante, l'éclatante), l'autre, Érythéis (la rougeâtre). Il faut donc reconnaître en elles les nuages empourprés du couchant, et, dans les pommes d'or que produisent leurs brillants jardins, les teintes que revêtent les nuages illuminés des dernières splendeurs du soleil. Le mot qui, en grec, signifie *pommes* (μῆλα), signifie en même temps *troupeaux*. Il est donc probable que, dans la donnée première du mythe, les pommes du jardin des Hespérides n'étaient autre chose que les troupeaux du Soleil couchant, c'est-à-dire les nuages, suivant une image familière à la mythologie

1. De là les rapports d'Atlas avec les divinités des eaux.
2. IV, 184.
3. *Pyth.*, I, 20.
4. *Theogon.*, 158. Cf. Gerhard, *König Atlas im Hesperidenmythos.*

aryenne. Atlas, placé dans le voisinage des Hespérides, se trouve ainsi en relation nécessaire avec l'idée de l'horizon où chaque soir le soleil disparaît. C'est, en effet, bien loin à l'occident, au delà du fleuve Océan, que, d'après les idées grecques, se trouvaient les dernières limites du monde : là, dit Euripide[1], « où le maître souverain de la mer de pourpre ne permet plus aux matelots de continuer leur route; auguste borne de l'univers ». On comprend que cet endroit où la terre cesse ait été considéré comme le séjour d'Atlas, le porteur du ciel.

Les rapports du ciel et de la mer sont encore indiqués dans la mythologie grecque par le personnage de *Thaumas*. Second fils de Pontos, d'après la *Théogonie*, Thaumas a épousé une fille de l'Océan au courant profond, *Électrè* (la brillante, la rayonnante)[2]. Leur union est une image des merveilles de la mer, des reflets éclatants de la vague imprégnée d'azur et de lumière. Leur union, ce sont encore les météores célestes qui semblent avoir leur origine dans les flots d'où on les voit s'élever, au sein desquels on les voit rentrer. C'est ainsi que la rapide Iris (l'arc-en-ciel) est la fille de Thaumas et d'Électrè. Comme Iris apparaît ordinairement après l'orage, elle a pour sœurs les *Harpyes*, les vents violents qui ravissent tout : sombres et terribles vierges dont les noms rappellent le souffle de l'ouragan (*Aello*), son irrésistible impétuosité (*Ocypetè*) et les noires nuées (*Célæno*) qu'il déchaîne en tourbillons sur la mer.

Un autre mythe de la mer, d'un caractère plus populaire, était celui de Glaucos. *Glaucos*, c'est le flot bleu qui reflète l'azur éclatant du ciel de Grèce. Mais, pour les gens de mer, il devint un être divin au sujet duquel, couchés au fond de leur barque ou, le soir, raccommodant leurs filets, ils racontaient de merveilleuses histoires. En lui se personnifiait la vie de la mer, car Glaucos avait été jadis un pauvre pêcheur; et l'immortalité qu'il avait conquise, en se précipitant du haut des rochers d'Anthédon dans le canal d'Eubée[3], le condamnait à errer sans cesse à travers les flots autour des îles et des rochers, où son apparition rassurait tour à tour et épouvantait les marins. Les légendes diverses qui s'étaient groupées autour de ce personnage avaient été recueillies par les poètes de la bouche des hommes de mer : Eschyle avait trouvé da

1. *Hippol.*, 742 sqq.
2. *Theog.*, 265 sqq.
3. Pausan., IX, 22, 6. Cf. Strab., VIII, 405.

es aventures la matière d'un drame. Peu de mythes, en effet, sont ussi poétiques et aussi expressifs que le mythe de Glaucos, dont personne n'a mieux interprété les idées complexes, les aspects fugitifs et les vagues impressions que M. Renan[1], dans quelques belles pages de son *Étude sur les Religions de l'Antiquité :* pages où éclate un vif sentiment de la poésie de la mer, et que je ne puis résister au plaisir de citer en partie :

« Ceux qui ont passé leur enfance sur les bords de la mer savent combien d'associations d'idées profondes et poétiques se forment en présence du spectacle animé qu'offre le rivage. Glaucus est la personnification et le résumé de ces croyances et de ces impressions, un dieu créé par des matelots, en qui se résume toute la poésie de la vie marine, telle qu'elle apparaît à de pauvres gens. La vieillesse l'accable; en proie au désespoir, il se précipite dans la mer et devient prophète; prophète de malheur, triste vieillard, on le rencontre parfois, le corps tout appauvri par l'action des eaux, couvert de coquillages et de plantes marines[2]. Selon d'autres, il se précipita dans les vagues pour n'avoir pu prouver à personne son immortalité. Depuis ce temps, il revient chaque année visiter les rivages et les îles. Le soir, quand le vent s'annonce, Glaucus (c'est-à-dire le flot de couleur glauque) s'élève en prononçant de bruyants oracles. Les pêcheurs se couchent au fond de leur barque, et cherchent par des jeûnes, des prières et de l'encens, à détourner les maux qui les attendent. Glaucus cependant, monté sur un rocher, menace en langue éolique leurs champs et leurs troupeaux, et se lamente sur son immortalité. On contait aussi ses amours, amours tristes, malheureux, finissant comme un mauvais rêve. Il aima une belle vierge de mer, nommée Scylla; un jour, espérant la toucher, il lui apporta des coquilles et de jeunes alcyons sans plumes pour l'amuser. Elle vit ses larmes et en eut pitié; mais Circé, par jalousie, empoisonna le bain de la jeune fille, et elle devint un monstre aboyant, personnification de l'horreur naturelle qu'inspirent les squales et les dangers de la mer de Sicile : le pauvre Glaucus, de ce moment, resta toujours gauche, méchant, murmurant, malveillant. On le voit sur les monuments, avec sa barbe d'algues marines, le

1. Il ne faut pas oublier cependant que les pages de M. Renan ne font le résumer une solide étude de M. F. Vinet sur le *Mythe de Glaucus et Scylla* (*Annal. Inst. Arch.*, XV (1843), p. 144-205; *Monum. Inst.*, III, 52-53). Cf. Gaedechens, *Glaukos, der Meergott* (1860).

2. Plat., *Polit.*, 10, p. 611.

regard fixe, les sourcils contractés. Les Amours s'égayent à ses dépens : l'un lui tire les cheveux, l'autre lui donne un soufflet. Quelquefois il est *Glaucé*, c'est-à-dire cette teinte tirant sur le vert et le bleu que revêt la mer dans les endroits où elle repose peu profonde sur un sable blanc : la couleur de la mer devient ainsi une femme, comme le sommet moutonnant des vagues devient la tête blanche des *Grées* (vieilles femmes) qui font peur aux matelots. Quelquefois il est Lamie, qui attire les hommes et les séduit par ses attraits : d'autres fois, un épervier qui plonge en tournoyant sur sa proie, puis une sirène insatiable tenant un jeune homme de chaque main. Jetez pêle-mêle toutes les idées des gens de mer, amalgamez les branches éparses des rêves d'un matelot, vous aurez le mythe de Glaucus : préoccupation mélancolique, songes pénibles et difformes, sensation vive de tous les phénomènes qui naissent dans les flots, inquiétude perpétuelle, le danger partout, la séduction partout, l'avenir incertain, grande impression de la fatalité[1]. »

II. — POSÉIDON. — AMPHITRITE

Ces dieux, éclos dans l'imagination des pêcheurs et des marins, occupèrent toujours une grande place dans les croyances populaires; mais, avec le temps, ils devinrent des dieux secondaires subordonnés à une divinité principale qui exerce sur les puissances de la mer la même souveraineté que Zeus exerce sur celles du ciel. Ce roi divin des eaux, c'est *Poseidon*. Fils de Cronos comme Zeus et comme Hadès, il a obtenu en partage le domaine « de la mer blanche d'écume[2] ». Mais, d'après les traditions de l'épopée homérique, Poséidon, plus jeune que Zeus, est soumis à l'autorité de son frère aîné, et s'il essaye quelquefois de lui résister, il est toujours contraint de lui céder[3]. Ainsi ressort nettement l'idée de la suprématie qui appartient au dieu du ciel, seul maître souverain et indépendant de la nature entière.

Le nom de *Poséidon* (Ποτίδας = Ποτίδης, Ποτειδάων = Ποτειδᾶν) identique au mot sanscrit *idaspati*, signifie « le maître des eaux[4] ».

1. Renan, *Études d'histoire religieuse*, p. 21-22, 7e édit.
2. *Iliade*, XV, 190.
3. *Ibid.*, XIII, 354.
4. C'est ce qui a été démontré par M. Fick, *Zeitschr. für vergl. Sprachforschung*, t. XXI (1873), p. 462 et suiv.

Il est donc possible qu'à l'origine ce nom n'ait été qu'une épithète appliquée au dieu qui amasse les nuages chargés de pluie et qui verse sur la terre les eaux du ciel. Ce mot aurait désigné les mêmes fonctions divines qui furent exprimées plus tard par l'épithète d'ὄμβριος (pluvieux) qui est souvent donnée à Jupiter ; et quand les ancêtres des Grecs connurent la mer, ils auraient transporté le nom de Poséidon à la puissance divine qui habite la mer, le domaine des eaux par excellence. Cette signification générale du nom de Poséidon prouve en même temps qu'il est le dieu de l'élément liquide sous toutes ses formes, le dieu des fleuves qui arrosent et fécondent la terre, celui des sources qui jaillissent de son sein. Ce caractère de Poséidon domine dans certains mythes locaux du continent grec. Mais, pour les populations des côtes et des îles, dont les poèmes homériques expriment surtout les croyances, il est uniquement le roi de la mer.

Son habitation est un palais brillant, situé dans les profondeurs lumineuses des eaux. Au treizième chant de l'*Iliade,* Poséidon, qui, du haut des sommets de Samothrace, contemplait les grandes luttes engagées sous les remparts de Troie, abandonne tout à coup son poste d'observation. « Il descend des sommets escarpés, d'un pas rapide. La haute montagne et la forêt tremblent sous les pieds du dieu immortel, de Poséidon qui s'avance. Il a fait trois pas ; au quatrième, il atteint le but : c'est *Ægæ* (Αἰγαί) où, dans les profondeurs de la mer, s'élèvent ses belles demeures ; demeures brillantes, étincelantes, éternelles[1]. » Les Grecs plaçaient ce séjour divin de Poséidon tour à tour sur la côte d'Achaïe, sur celle d'Eubée, sur celle d'Éolie, en face de Lesbos. En réalité, comme le remarque Preller, le palais d'Ægæ ne peut avoir aucune position géographique : ce n'est qu'une périphrase qui exprime le mouvement impétueux des vagues. Le nom de la ville d'Ægion, sur le golfe de Corinthe, celui de l'île d'Égine, celui de la mer Égée, n'ont pas d'autre sens[2]. On plaçait également le palais de Poséidon à Hélikè, et l'on donnait quelquefois au dieu le surnom d'Ἑλικώνιος. Hélikè est une ville de la côte d'Achaïe qui fut détruite, deux ans avant la bataille de Leuctres, par une trombe marine accompa-

1. *Iliade*, XIII, 21.

2. Cf. αἰγιαλός, le rivage battu par les flots ; αἶγες, les grosses vagues. Comme le même mot signifie « chèvres », il est à supposer que les Grecs avaient comparé les vagues marines à un troupeau de chèvres bondissantes.

gnée d'un tremblement de terre. Mais le culte que cette ville rendait à Poséidon ne suffit pas à expliquer la tradition qui l'assignait au dieu pour séjour. L'étymologie de ce mot, comme celle d'Ægæ, exprime encore un des mille aspects de la mer. Hélikè, c'est la vague qui tournoie (ἑλίσσω) en écumant, quand elle a été refoulée par les rochers et par les écueils qu'elle vient frapper.

En pleine mer, les vagues que, du fond de l'horizon, on voit accourir, quand le vent s'élève, rapides et pressées, hérissées d'écume, étaient, dans le langage poétique des premiers Grecs, des chevaux impétueux secouant leur flottante crinière. Aussi Poséidon a-t-il un char et des coursiers (Pl. II.). « Arrivé à Ægæ, le dieu place sous le joug ses chevaux aux pieds d'airain, au vol rapide, à l'abondante crinière d'or. Lui-même il revêt son armure d'or, saisit un fouet brillant, d'un travail merveilleux, monte sur son char et le lance sur les flots. Au-dessous de lui bondissaient les monstres sortis en foule de leur retraite et reconnaissant leur souverain. La mer, pénétrée de joie, s'ouvrait sur son passage; les chevaux volaient rapidement et, sur leur route, l'onde ne mouillait pas l'essieu d'airain [1]. » — Ce passage de Poséidon, c'est le frémissement de la mer lumineuse de Grèce au souffle d'une brise légère; frémissement qui, de proche en proche, gagne les dernières limites de l'horizon où il se perd au sein d'une vapeur dorée. Certaines épithètes de Poséidon rappelaient encore la majestueuse immensité de la mer. On disait de lui qu'il était le dieu εὐρυκρείων ou εὐρυμέδων (au vaste empire), le dieu εὐρύστερνος (à la large poitrine). Quelquefois il était, comme Nérée, le dieu de la navigation facile, celui qui apaise les flots et endort leurs colères. C'est pour cela que le dauphin lui était consacré. En Grèce, quand la mer est tranquille et lumineuse, le soir surtout, avant le coucher du soleil, il n'est pas rare de voir des troupes de dauphins bondir et s'ébattre à la surface des eaux, tout près des navires. Leur apparition est un signe et une promesse de beau temps. Il n'est donc pas étonnant que les Grecs aient fait de ces animaux de merveilleux sauveurs qui soustraient les hommes aux dangers de la mer, qui portent Taras et Arion sur leur dos pour les déposer à la côte. Le dauphin sauveur, c'est le symbole de la mer redevenue calme après l'orage, et qui porte doucement le navigateur au terme de son voyage.

1. *Iliade*, XIII, 23 et suiv.

Le plus souvent cependant, Poséidon était conçu comme un dieu farouche, intraitable, aux bruyantes colères[1]. Sa sombre chevelure[2] était l'image des vagues noircies par la tempête. Dans l'*Odyssée*, c'est lui qui, pour perdre Ulysse, rassemble les nuages, soulève les flots et déchaîne les vents[3]. Pendant les guerres médiques, on lui attribua la destruction de la flotte perse près du promontoire Sépias, où il fut désormais honoré sous le surnom de Σωτήρ[4]. Chez les Ioniens, le mois le plus fécond en tempêtes était consacré au dieu : il s'appelait le mois *Poséidon* (Décembre-Janvier). En hiver, par les gros temps, la mer qui se déchaîne, dans son irrésistible violence, rappelait aux Grecs l'impétuosité du taureau, son énergie brutale, ses sauvages fureurs. De là l'épithète de ταύρεος qu'ils donnaient à Poséidon; de là les combats de taureaux qu'ils instituaient en son honneur. On disait aussi que le dieu, du sein des flots courroucés, vomissait des monstres épouvantables qui ravageaient les côtes et tuaient les hommes qu'ils rencontraient. Dans les légendes d'Hercule et de Thésée, c'est Poséidon qui suscite le taureau de Crète et le taureau de Marathon; c'est lui qui, à Trézène, envoie le dragon chargé d'exécuter contre Hippolyte les malédictions de son père. On donnait à Poséidon une monstrueuse descendance : les Lestrygons, le Cyclope Polyphème, le Libyen Antée, l'Égyptien Busiris, Amycos, roi des Bébryces, d'autres encore : êtres gigantesques, forces brutales de la nature, comme ces flots violents où ils avaient pris naissance.

D'autres épithètes du dieu témoignent combien les Grecs primitifs avaient été frappés du spectacle de cette mer qui, de toute part, baigne et enveloppe leur pays. A la contempler, il leur semblait que non seulement les îles, mais le continent lui-même, île immense, reposait sur la mer et était porté par elle. Poséidon était donc le dieu γαιήοχος[5], le dieu qui soutient la terre, comme Atlas soutient le ciel. Les rivages helléniques, que la mer a façonnés, tantôt d'une action douce pour y creuser des baies arrondies et y dessiner des plages sinueuses, tantôt d'une action violente, ébranlant les hautes falaises qu'elle mine et qu'elle entame, paraissaient

1. ἐρίκτυπος.
2. κυανοχαίτης.
3. V, 291 et suiv.
4. Herod., VII, 192.
5. Les autres formes de cette épithète sont γεήοχος (*Theog.*, v. 15) et γάοχος (Pind., *Olymp.*, XIII, 81).

aux Grecs porter partout l'empreinte du bras de Poséidon. Apercevaient-ils un écueil aux formes fantastiques, usé et déchiqueté par l'action des eaux, une large déchirure dans un mur de rochers, des blocs erratiques entassés pêle-mêle sur un rivage, ils y reconnaissaient l'effet du *trident* du dieu. Ce trident n'était-il à l'origine que le foudre à trois pointes du dieu du ciel, transporté plus tard au souverain de la mer? Ou bien, faut-il y reconnaître le harpon dont se servent, dans la Méditerranée, les pêcheurs de thons? C'est ce qu'on ne saurait décider. Dans tous les cas, le trident est l'arme de Poséidon et son attribut nécessaire. C'est avec lui qu'à la fois il soulève les flots et il ébranle la terre. Il est, en effet le dieu ἐννοσίγαιος, le dieu σεισίχθων. Au vingtième chant de l'*Iliade,* au moment où les dieux s'apprêtent à prendre part à la grande bataille engagée entre les Grecs et les Troyens, Jupiter fait retentir son tonnerre dans les hauteurs célestes. Quant à Poséidon, dit le poète, « il ébranla d'en bas la terre immense et les hauts sommets des montagnes; toute la chaîne de l'Ida, aux sources jaillissantes, trembla, depuis ses racines jusqu'à ses sommets, et la ville des Troyens et les vaisseaux des Grecs[1]. » C'est donc à Poséidon que les Grecs attribuaient les tremblements de terre : croyance qui s'explique en un pays où de tels phénomènes se produisent surtout dans les îles, à l'isthme de Corinthe, sur les côtes d'Achaïe, et où ils sont souvent accompagnés de l'éruption de volcans sous-marins. Ces fléaux terribles étaient considérés comme les effets de la colère du dieu; colère qu'on essayait d'apaiser par des sacrifices et par des prières spéciales[2].

D'antiques traditions, recueillies par Callimaque, rapportaient que les Cyclades et les Sporades devaient leur origine à un épouvantable cataclysme dont Poséidon était l'auteur. « Raconterai-je comment ce dieu puissant, d'un coup du trident que lui avaient fabriqué les Telchines, frappa et fendit les montagnes, les arracha de leurs fondements, et, les faisant rouler dans la mer, en forma les premières îles? Dirai-je qu'il les fixa dans l'abîme, par de profondes racines, pour leur faire oublier le continent[3]? » Cette tra-

1. *Iliade*, XX, 56 et suiv.

2. Xénophon (*Hellen.*, IV, 7, 4) raconte que les Spartiates, sous la conduite d'Agésipolis, ayant envahi le territoire d'Argos, y furent surpris par un tremblement de terre. Aussitôt ils se mirent tous à entonner le péan en l'honneur de Poséidon.

3. *Hymne à Délos*, v. 30 et suiv.

dition se rattachait évidemment à celle de la lutte des Dieux contre les Géants, lutte où Poséidon avait joué un rôle actif. Sur la côte de Carie, on racontait que la petite île de Nisyros n'était qu'un morceau de rocher que le dieu avait détaché de l'île de Cos pour le lancer sur le géant Polybotès[1]. Ce rocher, tombé dans la mer, y avait pris racine et était devenu un îlot. Le surnom de πετραῖος que le dieu portait en Thessalie faisait allusion à des idées analogues. On croyait, en effet[2], que la plaine de Thessalie avait été autrefois un vaste lac, qui serait resté sans écoulement, si Poséidon, de son trident, n'avait fendu en deux la masse de l'Ossa, ouvert ainsi une route au Pénée qui recueille toutes les eaux du bassin thessalien, et créé la belle vallée de Tempé. Ce dieu qui brise les rochers est donc en même temps un dieu *bâtisseur* (δωματίτης), comme on l'appelait[3], qui n'ébranle la terre que pour mieux la consolider à l'usage de l'homme. Toutes ces îles rocheuses de la mer Égée, dont les masses solides dressent leurs dos au-dessus des flots, étaient dues à l'action de Poséidon, dont on supposait avec d'autant plus de vraisemblance l'antique énergie qu'elle se continuait, sous les yeux mêmes des hommes, aux époques historiques. En l'an 237 avant l'ère chrétienne, il se produisit dans l'île de Théra un phénomène analogue à celui qu'on y a observé, il y a une vingtaine d'années : une éruption volcanique abîma dans les flots une partie de l'île et mit au jour un îlot, création de Poséidon. Les Rhodiens s'y rendirent aussitôt et dédièrent un sanctuaire à Poséidon ἀσφάλιος, c'est-à-dire au dieu qui avait affermi et fixé dans la mer cette nouvelle masse[4].

C'est à titre de dieu *constructeur* que Poséidon a fait les portes d'airain qui ferment le Tartare[5] et qu'il a bâti les remparts de Troie. Sur ce dernier point, l'*Iliade* fournit deux traditions diverses, où la légende de Poséidon se trouve en relation avec celle d'Apollon. D'après l'une, le dieu de la mer a travaillé avec la coopération de Phœbos ; d'après l'autre, il a été l'unique ouvrier des remparts d'Ilion, tandis qu'Apollon faisait paître les troupeaux de Laomédon. Cette seconde tradition paraît plus conforme au caractère respectif des deux divinités. « Ne te souvient-il plus, dit Poséidon à Phœbos

1. Apollod., I, 6, 2, 4 ; Pausan., I, 2, 4.
2. Herodot., VII, 129 ; Schol. Pind., *Pyth.*, IV, 241, cf. 138.
3. Pausan., III, 14, 7.
4. Strab., I, 57.
5. *Theogon.*, 732.

au XXI[me] chant, des maux que nous avons soufferts autour d'Ilion, nous seuls de tous les dieux, quand, par la volonté de Zeus, nous sommes venus nous mettre au service de l'orgueilleux Laomédon, pour une année, après être convenus avec lui de notre salaire? Il nous donna ses ordres. Pour mon compte, j'entourai la ville des Troyens d'un mur large et magnifique, qui devait la rendre inexpugnable. Quant à toi, Phœbos, tu faisais paître les bœufs sur les pentes de l'Ida aux replis boisés. Mais, quand les Heures joyeuses amenèrent le terme de notre labeur, alors nous fûmes violemment privés de notre salaire par le terrible Laomédon, qui nous poursuivit de ses menaces et nous chassa[1]. » — Ce mythe n'est pas un mythe isolé. Apollon, condamné à faire paître les troupeaux de Laomédon, rappelle la servitude du même dieu en Thessalie, chez Admète, les travaux qu'Eurysthée impose à Hercule, les épreuves que subissent Persée, Thésée et d'autres héros solaires; en d'autres termes, les épreuves auxquelles le soleil est soumis dans le cours de sa brillante carrière. Mais le rôle de Poséidon, mercenaire de Laomédon, nous paraît plus difficile à expliquer. Bornons-nous à constater son caractère de dieu constructeur; caractère conforme à l'idée que s'étaient faite les Grecs de l'action que les eaux exercent sur la terre.

Cette action, dont les côtes helléniques, si profondément découpées, offrent tant de traces, n'était pas moins frappante dans certaines parties du continent où les eaux s'amassent dans des bassins fermés pour y former des lacs. Les routes que les eaux s'étaient frayées dans le roc avec le temps, pour aller se déverser dans la mer, pouvaient être considérées comme le travail du divin ouvrier, Poséidon. C'était lui qu'on honorait, non-seulement sur les côtes telles que celles du cap Malée et du Ténare[2], qui sont de gigantesques constructions de rochers, mais dans tous les pays qui étaient ou avaient été jadis occupés par les eaux. Poséidon était un des dieux principaux des Minyens. Minyas, le père de la race, passait pour être le fils du dieu. Or, les Minyens ont d'abord occupé la Thessalie, dont la vaste et riche plaine avait été pendant longtemps un lac. Achæos, Phthios, Pélasgos, chefs légendaires d'autres tribus thessaliennes, étaient également considérés comme les enfants du dieu. Poséidon, disait-on, avait été le père d'Æolos et de Bœotos.

1. *Iliade*, XXI, 441, sqq.
2. Pausan., III, 25, 4.

En Béotie, en effet, le culte de Poséidon était très ancien, aussi bien dans la Thèbes cadméenne que dans la minyenne Orchomène[1]. Cette contrée, avec l'abondance de ses eaux, son vaste bassin du Copaïs, qui est un marécage pendant une partie de l'année, et ses deux lacs secondaires, n'était-elle pas plus qu'une autre l'empire de Poséidon? De même, l'existence du culte de Poséidon en Arcadie, et les légendes qu'on y racontait au sujet de son union avec Dèmèter, s'expliquent facilement, comme nous le remarquerons plus tard, par la constitution géologique de ce pays. La vue du marais Stymphale, du sombre lac de Phénée et des *catavothres* où s'engouffrent leurs eaux, avait suggéré aux Grecs l'idée de la violence que l'eau fait à la terre, ou, en langage mythologique, que Poséidon fait à Dèmèter. En un mot, le spectacle de la nature grecque suffit à expliquer le culte dont Poséidon était l'objet dans plusieurs parties du continent.

Pour les populations continentales, Poséidon n'était pas seulement le dieu des lacs : d'une façon plus générale encore, il était, dans certains endroits, le dieu de toutes les eaux qui fécondent le sol. Cette heureuse union de l'eau et de la terre, d'où naissent les fruits nourriciers de la vie humaine, s'exprimait, dans le langage mythique, par l'image du commerce amoureux de Poséidon avec des nymphes ou avec des filles de personnages fabuleux. L'Argolide, pays sec, où l'eau est un inappréciable bienfait, était surtout riche en légendes de ce genre. A Trézène, on racontait que le premier habitant du pays, Horos, avait eu une fille nommée *Lèïs*. Lèïs (la terre labourée), fécondée par Poséidon, avait donné le jour à *Althèpos*, c'est-à-dire au fruit alimentaire[2]. A Argos, une idée analogue formait le fonds de la gracieuse légende de Poséidon et d'*Amymonè*.

D'après Apollodore[3], Danaos, arrivant en Argolide, trouva le pays complètement desséché par l'effet de la colère de Poséidon contre Inachos. Il envoya donc ses filles dans différentes directions à la recherche de l'eau. L'une d'entre elles, Amymonè, rencontra, chemin faisant, un cerf auquel elle décocha une flèche; mais le trait, manquant son but, atteignit un Satyre endormi qui se précipita sur la jeune fille. Il allait lui faire violence, quand tout à coup

1. Poséidon était honoré à Oncheste, au sud du lac, avant les temps homériques (*Iliade*, II, 506; cf. Pausan., IX, 37, 7).
2. Pausan., II, 30, 6.
3. II, 1, 4.

Poséidon apparaît, dégage Amymonè des étreintes du Satyre, conquiert son amour, et, en récompense, lui indique les sources de Lerne. — La même fable, dans le récit d'Hygin[1], renferme des détails encore plus caractéristiques. Amymonè était endormie quand le Satyre voulut abuser d'elle. Aux cris poussés par la jeune fille, Poséidon accourt, et, pour punir la brutalité du Satyre, il lance contre lui son trident; mais le trident va s'enfoncer dans la



Fig. 92 — Poséidon poursuivant Amymonè.

roche voisine. En le retirant, le dieu fait jaillir trois filets d'eau qui deviennent la fontaine de Lerne. Cette fontaine, c'est Amymonè, « l'irréprochable », c'est-à-dire sans doute la source intarissable. Légende favorite des artistes grecs, qui avaient souvent représenté, sur les vases peints et sur les gemmes, soit la poursuite amoureuse de Poséidon étendant les mains vers la fille de Danaos, en présence d'Éros et d'Aphrodite (fig. 92), soit l'image d'Amymonè vaincue qui se tient debout, la tête inclinée, une urne à la main, à côté du dieu armé de son trident, et le pied appuyé contre un rocher[2] (fig. 93).



Fig. 93. — Poséidon et Amymonè.

Près de Trézène également, le dieu avait un temple où il était honoré sous le nom de φυτάλμιος (le nourricier des plantes). Irrité autrefois contre les habitants du pays, il rendait improductives toutes les semences qui étaient confiées au sol, en y infiltrant de l'eau salée. Mais les prières qu'on lui avait adressées et les honneurs dont il était devenu l'objet avaient apaisé sa colère. L'eau de la mer s'était retirée, et, à la place qu'elle occupait, avait grandi une merveilleuse végétation[3]. Là

1. *Fab.*, 169.
2. Ces deux représentations diverses se trouvent réunies sur une coupe apulienne publiée par Gerhard (*Auserlesene Vasenbilder*, II). Cf. O. Müller-Wieseler, II, pl. 7, nos 82, 83, 84.
3. Pausan., II, 32, 7.

ıcore Poséidon était donc considéré, d'une façon indirecte, comme ı agent fécondant de la terre.

Si le trident de Poséidon a le pouvoir de faire jaillir les sources ı creux des rochers, on conçoit facilement comment le dieu ›vient l'amant de certaines nymphes ou de certaines vierges mor-lles dont la vie légendaire se passe au bord des eaux. L'*Odyssée* ›us fournit le plus ancien récit de ce genre. La belle vierge *Tyro,* ›nt le nom, comme celui de Galathée, rappelle la douce blan-ıeur du lait, était éprise, dit le poète, du divin Énipée, le plus ›au des fleuves qui coulent sur la terre : souvent elle aimait à rer près de son magnifique courant. Un jour, le dieu Poséidon end soudain la forme d'Énipée et accourt aux embouchures du ›uve pour s'unir à Tyro : « une vague empourprée se dresse ›mme une montagne, se courbe et enveloppe les amours du dieu de la femme mortelle[1]. « Il n'a fallu à ce gracieux récit d'autre ›casion peut-être que la vue d'un cours d'eau limpide, d'une eau › source qui, après avoir côtoyé quelque temps les rives d'un ›uve, s'y jette enfin tout près de son embouchure, où ses blanches ıux se confondent et se perdent dans l'azur des flots marins. Le ›cit homérique ajoutait que de cette union étaient nés deux ımeaux : Pélias et Nélée, dont l'enfance, d'après d'autres tradi-ons[2], grandit au milieu des troupeaux de chevaux paissant en berté dans les vastes plaines de Thessalie. Plus tard Pélias et Nélée ırent des cavaliers sans pareils, d'infatigables dompteurs de coursiers. e mythe de Poséidon et de Tyro se trouve ainsi en relation avec ımage du cheval, symbole ordinaire du dieu.

Quand il s'agit de la mer, les chevaux de Poséidon, ce sont les ıgues qui écument et se cabrent au souffle de la tempête. Sur rre, le cheval, c'est l'eau de source qui jaillit à gros bouillons et ›ndit sur son lit de rochers ; c'est encore le cours impétueux des ›uves de Grèce, dont la plupart sont des torrents. Le cheval de-nt donc l'animal consacré par excellence à Poséidon : symbole ›nt l'antiquité est attestée par certains usages du culte. Dans '*liade*, les Troyens, pour honorer le dieu-fleuve Scamandre, jet-nt dans ses flots des chevaux vivants[3]. En Argolide, il y avait un ›uffre rempli d'eau douce, qui passait pour être en communica-

1. *Odyss.*, XI, 233 et suiv.
2. Apollod., I, 9. 8.
3. *Iliade*, XXI, 132.



tion avec la mer : primitivement, les habitants du pays faisaient une offrande à Poséidon en précipitant dans cet abîme des chevaux tout bridés[1]. Le mythe d'*Arion*, le coursier merveilleux d'Adraste[2], se rapporte à la même idée. D'après la légende arcadienne, Déméter, voulant échapper à la poursuite de Poséidon, s'était métamorphosée en cavale ; le dieu prit la forme d'un cheval pour s'unir à elle. De cette union naquit une fille, dont Pausanias n'a pas voulu nous révéler le nom mystérieux, et Arion[3]. D'après d'autres traditions qui ne sont que des variantes de celle-ci, le cheval divin était né de la Terre, ou encore de Poséidon et d'une Harpye[4]. Le nom de *Pégase*, autre cheval merveilleux, éveille l'idée des torrents de pluie qui s'échappent des nuées, ou encore, de la source qui sort du sein de la terre[5]. Hippocrène (la source du cheval) avait jailli d'un rocher de l'Hélicon frappé du sabot de Pégase. A Athènes on disait que Poséidon, voulant disputer à Athéna la possession de l'Attique, avait, d'un coup de son trident, fait sortir de terre un cheval frémissant[6] : c'est la tradition qu'a reproduite Virgile, au début de ses *Géorgiques :*

> ... Tuque o cui prima frementem
> Fudit equum magno tellus percussa tridenti.

Le cheval de Poséidon, simple image à l'origine, prit bientôt place dans les légendes et dans le culte du dieu, à qui on attribua, non-seulement la création de cet animal, mais l'art de le dompter et de le soumettre au joug. C'est en ce sens qu'à Corinthe Poséidon était honoré sous le nom de δαμαῖος, en Thessalie sous celui d'ἵμψιος[7]. Les chevaux domptés par le dieu sont attelés à son char qu'ils font voler sur les eaux : chevaux ailés, chevaux merveilleux, doués de la raison et de la parole, comme ceux dont Poséidon avait fait présent à Pélée et qui traînent devant Troie le char d'Achille ;

1. Pausan., VIII, 7, 2.
2. *Iliade*, XXIII, 346.
3. Pausan., VIII, 26, 7.
4. Antimaque cité par Pausanias, VIII, 26 ; Eustath. ad Hom., p. 1051. Cf. Quint. Smyrn., IV, 570.
5. Le mot πήγασος semble, au premier abord, se rattacher à πηγή. Cependant Kuhn (*Zeitschr.*, I, p. 461) le rapproche de πήγνυμι et du sanscrit *pijas* (idée de force, de puissance).
6. Sur les monuments qui représentent la dispute d'Athéna et de Poséidon, voir Stéphani, *Comptes-rendus*, etc., 1872, et de Witte, *Monuments grecs*, 1875, p. 13-22.
7. Hesychius : ἵμψας, ζεύξας, Θετταλοί — ἵμψιος Ποσειδῶν, ὁ ζύγιος.

comme ceux encore qui assurent à Pélops la victoire sur Œnomaos. Il n'est pas étonnant que les fêtes du culte de Poséidon fussent accompagnées, sur plusieurs points de la Grèce, de courses de chevaux. La ville d'Oncheste, sur les bords du Copaïs, ville qui n'était plus qu'une ruine du temps de Pausanias[1], avait été le centre primitif de la religion de Poséidon en Béotie. Le dieu y avait un ἄλσος[2], près duquel se célébraient des courses d'un genre particulier, auxquelles l'hymne homérique à Apollon Pythien fait allusion, dans un passage assez obscur[3]. Les chevaux, attelés au char, étaient abandonnés à eux-mêmes par leurs conducteurs, qui les suivaient de loin en les excitant de la voix. Ceux que le hasard ou leur instinct guidait vers le bois sacré étaient considérés comme les vainqueurs, et le char qu'ils avaient traîné était déposé dans le temple, sous la protection du dieu.

Aux époques historiques, l'isthme de Corinthe, consacré tout entier au dieu des mers dont il est baigné, était devenu, par sa position, le centre principal du culte de Poséidon et le théâtre de ses plus belles fêtes. On disait qu'autrefois Poséidon était entré en lutte avec Hèlios pour la possession du pays. Briarée, choisi comme arbitre, avait attribué à Hèlios le haut rocher de l'Acro-Corinthe que viennent frapper les premiers rayons du soleil; il avait donné l'isthme au dieu de la mer[4]. On faisait remonter jusqu'au héros Sisyphe l'institution à Corinthe du culte de Poséidon, et jusqu'à Thésée, représentant de la race ionienne, l'établissement des jeux isthmiques et des courses de chars. Certaines divinités marines d'ordre secondaire, telles que Leucothéa, et surtout le héros Mélicertes-Palæmon, étaient dans l'isthme l'objet d'un culte spécial, à côté de Poséidon auquel ils faisaient, pour ainsi dire, cortège[5]. Parmi les œuvres d'art qui décoraient le temple du dieu, la plus remarquable était un groupe, de sculpture chryséléphantine, offert par Hérode Atticus[6]. Sur un char traîné par quatre chevaux, entièrement dorés, à l'exception des sabots, qui étaient en ivoire, s'élevaient les statues de Poséidon et d'Amphi-

1. IX, 26, 6.
2. *Iliade*, II, 506.
3. v. 52 et suivants.
4. Pausan., II, 1, 6.
5. Idem, II, 2, 1.
6. Voir l'excellente étude de M. Vidal-Lablache sur *Hérode Atticus*, p. 92-93.

trite, avec le jeune Palaemon debout sur un dauphin. Au-dessous, sur la base, était représentée Thalassa, portant dans ses bras Aphrodite sa fille et entourée des Néréides. Cette grande composition n'était pas seulement un magnifique hommage rendu au dieu : elle avait sa signification particulière à Corinthe, la ville qui honorait le plus Aphrodite et qui rendait un culte particulier au héros Palaemon : deux divinités locales que l'artiste avait habilement groupées autour du souverain de la mer.

Les textes anciens ne nous donnent aucun renseignement sur le développement du type de Poséidon et sur l'époque où fut fixé son idéal artistique[1]. La plus ancienne représentation du dieu dont nous ayons connaissance est une peinture. Cléanthes de Corinthe avait retracé, sur les parois d'un temple d'Artémis, près d'Olympie, la scène de la naissance d'Athéna : on y voyait Poséidon présentant un thon à Jupiter[2]. Mais Strabon, qui rapporte le fait, ne nous dit pas quels étaient les caractères de la figure du dieu. Nous ignorons également ce qu'était le Poséidon Hippios que Pausanias vit à Phénée et dont la tradition faisait remonter la consécration jusqu'à Ulysse[3]. Si l'on veut se faire quelque idée des images archaïques du dieu, il faut examiner les vases peints à figures noires où Poséidon est dans la compagnie d'autres divinités, et surtout les monnaies les plus anciennes de la ville de Posidonia (fig. 94). Sur ces dernières, Poséidon est debout, marchant à grands pas. Son bras gauche est tendu en avant; de la droite, il brandit le trident, comme un javelot, à la hauteur de la tête, et semble le diriger vers un but. Son corps est presque entièrement nu : un manteau dont les extrémités frangées pendent de chacun de ses bras est seul jeté sur ses épaules.

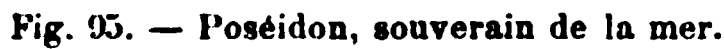

Fig. 94. — Type archaïque de Poséidon.

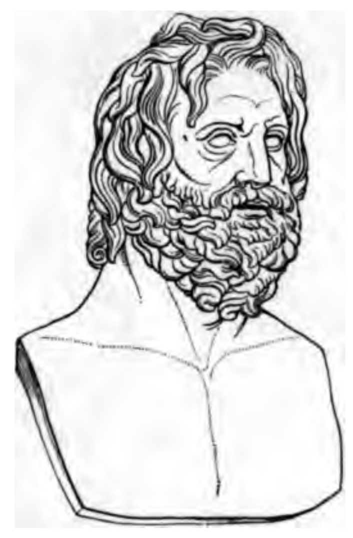
Le double caractère poétique de Poséidon, frère de Zeus et souverain de la mer, fut reproduit plus tard par les artistes grecs. Le dieu est généralement représenté sous les traits d'un homme dans la

1. Sur cette question délicate, comme sur tout ce qui concerne les représentations du dieu, voir l'ouvrage d'Overbeck, *Griech. Kunstmythologie*, t. II, 3e liv. *Poséidon*. Leipzig, 1875.
2. Strab., VIII, p. 343.
3. Pausan., VIII, 14, 5-7.

maturité de l'âge, au corps puissant, à la forte musculature, à la large poitrine (εὐρύστερνος). Son attitude et sa physionomie ont une royale majesté (fig. 95). Mais cette majesté n'est pas sereine comme celle du maître du ciel. Sa tête a le plus souvent une expression soucieuse et sombre : l'animation de sa figure, le désordre de sa chevelure, sa barbe épaisse et rude, sont autant de traits qui indi-




Fig. 95. — Poséidon, souverain de la mer.


Fig. 96. — Buste de Poséidon.

quent la violence des sentiments dont est d'ordinaire troublé le dieu du tumultueux élément (fig. 96). Quelquefois cependant on le voit glisser doucement à la surface des vagues, tenant le trident d'une main, portant sur l'autre un dauphin (fig. 97). Il est alors conçu comme le dieu de la mer calme et pacifiée.

Sur les monuments de l'art grec et surtout de l'art gréco-romain, Poséidon est ordinairement accompagné d'*Amphitrite,* qui siège à côté de lui, comme Hèra trône à côté de Zeus dans les hauteurs célestes. La conception d'Amphitrite, reine divine de la mer, épouse

de Poséidon, n'est pas très ancienne dans la poésie grecque. L'*Iliade* ne fait pas mention de cette divinité. Dans l'*Odyssée,* où son nom se trouve plusieurs fois cité[1], elle n'est pas encore unie à Poséidon, et n'est autre chose qu'une personnification féminine de la mer. Le



Fig. 97. — Poséidon.

poète l'appelle « l'illustre Amphitrite qui nourrit mille monstres dans son sein, la déesse aux yeux d'azur, la déesse gémissante (ἀγά-στονος) dont les flots viennent se briser avec fracas contre les écueils ». Le nom d'Amphitrite, rapproché de celui de Triton [illegible],

1. V, 421; XII, 59, 97.

marin, des différentes rivières qui en Grèce portaient ce nom, celui du lac Tritonis, semble, en effet, signifier simplement qui enveloppe la terre, ou qui bat le rivage de ses vagues santes[1]. Dans la *Théogonie* hésiodique, elle se confond au u de la troupe des cinquante Néréides, mais elle est déjà de- l'épouse de Poséidon, et de son union avec lui elle a donné ır à Triton[2]. Les mythologues postérieurs racontaient que le l'ayant vue danser à Naxos, dans le chœur des Néréides, s'était d'elle et l'avait enlevée[3]. Ils disaient encore qu'Amphitrite, échapper à la poursuite du dieu, s'était enfuie auprès d'Atlas, à-dire aux dernières limites de la mer. Mais Poséidon avait ré le dauphin à sa recherche. Le dauphin l'avait suivie et t ramenée[4]. Les traditions de l'île de Rhodes lui donnaient fille la nymphe Rhodè[5]. Elle était également la mère de *Ben-ymè,* c'est-à-dire de la vague profonde[6]. Le rang d'honneur qui lui était attribué la faisait considérer quelquefois comme la des Néréides[7].

ıphitrite, épouse de Poséidon, fut de bonne heure représentée art grec. Parmi les offrandes du vaste sanctuaire d'Olympie, on t un groupe d'Amphitrite et de Poséidon, sculpté par l'Argien os vers la 79e Olympiade[8]. Quelques années après, le Spar- Gitiadas composait une œuvre analogue pour le temple ıèna χαλκίοικος[9]. Les deux divinités furent souvent réunies en- sur quelques-uns des monuments les plus magnifiques de la e. On les voyait à Olympie, sculptées sur la base de la statue sale de Jupiter[10]; à l'acropole d'Athènes, sur le fronton occi-

. Ἀμφι-τρίτη (R. sanscr. *tri*, rivage, d'après Benfey, *Griech. Wurzel-Lexi-* Pott, *Etymol. Forsch.*, I, 288), est peut-être celle qui entoure les rivages, r. — Bergk (*Jahn's Jahrbuch*, 81, p. 306) explique le nom d'Amphitrite a racine τερ, d'où τείρ-ω, τρί-βω, etc., user par le frottement. Schömann ıc. *Acad.*, II, 167) le rattache à τρίω et τρίζω; opinion adoptée par r.

2. *Theog.*, 243; 930.
3. Eustath. ad. *Odyss.*, III, 91.
4. Eratosth., *Catast.*, 31; Hygin., *Poet. astron.*, II, 17.
5. Apollon. Rhod., IV, 325. Cf. Apollod., I, 4, 6.
6. Apollod., III, 15, 4.
7. Dans l'hymne à Poséidon, attribué à Arion, cité par Ælien (*Hist.* ., XII, 45).
8. Pausan., V, 26, 2 sqq. Sur la date de ce monument, voir Brunn, . *der Griech. Künstler*, I, p. 62.
9. Pausan., III, 17, 3.
10. Id., V, 11, 8.

dental du Parthénon qui représente la défaite de Poséidon par Athéna[1]. Des monuments de ce genre qui nous ont été conservés, le plus remarquable est le bas-relief du musée de Munich, connu sous le nom de *Noces de Neptune et d'Amphitrite*. Les deux divinités sont assises sur un char traîné par des Tritons qui font retentir la mer du bruit de leurs conques. Poséidon, la figure grave et majestueuse, le buste nu, tient en main les rênes. Amphitrite est enveloppée du voile des mariées, qui ne laisse voir que sa figure et sa main droite. Doris vient au-devant des deux époux, un flambeau nuptial à la main[2]. D'autres représentations nous montrent



Fig. 98. — Amphitrite et Poséidon.



Fig. 99. — Amphitrite sur un Triton.

trent Amphitrite debout, à côté de Poséidon, sur un char attelé de chevaux marins (fig. 98). Dans les scènes du banquet des dieux, elle est assise à côté du lit où Poséidon est couché[3]. Quand elle est figurée seule, elle est ordinairement montée sur le dos d'un Triton (fig. 99) et elle tient en main le trident, marque de cette souveraineté de la mer qu'elle partage avec son époux.

III. — TRITON. — INO ET MELICERTES. — LES SIRÈNES. CHARYBDE ET SCYLLA.

De ce couple divin est né *Triton*[4] : dieu primitivement étranger à la Grèce, que les poèmes homériques ne connaissent pas, et dont

1. Müller-Wieseler, *Denkm. d. Alt. Kunst*, I, pl. XXVII, n° 121. Cf. un bas-relief du temple de la Victoire Aptère (*Annal. Inst. Arch.*, XIII, p. 64).
2. Otto Jahn, *Bericht der Gesell. der Wiss., in Leipzig*, 1854, p. 160, pl. 3-8. Ce monument est reproduit dans le *Dictionnaire des Antiquités* de MM. Daremberg et Saglio. Art. de M. Vinet, au mot *Amphitrite*.
3. *Monum. Inst. Arch.*, V, pl. 49. Cf. Müller-Wieseler, I, pl. 45. Sur une coupe de Caeré (Musée du Louvre) publiée par l'*Association des Études grecques* (*Année* 1872, pl. 1), Amphitrite assise reçoit, en présence d'Athéna, Thésée sortant des flots.
4. *Theog.*, 930.

culte fut apporté par les marins qui, partis de la Sicile, étaient ntrés en relations avec l'Afrique. C'est en effet sur la côte de ibye, dans le voisinage de la petite Syrte, qu'étaient localisées les aditions qui avaient cours sur Triton. Dans la légende des Argoautes, quand le vaisseau Argo a été jeté par la tempête sur les ivages de la Libye, Triton apparaît aux héros grecs, les encourage, ur donne de sages conseils, leur indique la route à suivre pour ortir du marais Tritonis, et se charge lui-même de diriger le naire et de le pousser en pleine mer[1]. Comme le Nérée grec, avec quel Apollonius paraît le confondre, il connaît la mer entière ; il st doué d'une sagesse supérieure, et sa bienveillance pour les ommes pieux est inépuisable. Mais, dans la *Théogonie,* Triton a un aractère distinct de celui de Nérée. Fils d'Amphitrite et du dieu ruyant qui ébranle la terre, il habite auprès de sa mère et de son ère un palais d'or situé au fond de l'abîme des eaux; c'est un tre puissant, gigantesque, c'est un dieu redoutable[2] : image de élément terrible et de ses colères. Triton exprime surtout, en ffet, le mugissement de la mer soulevée. Son attribut ordinaire st une de ces coquilles marines où l'on croit entendre, quand on es approche de l'oreille, le bruissement lointain des flots. Cette onque est l'instrument musical de Triton : quand elle est enflée de on souffle, il s'en échappe des sons d'une merveilleuse puissance. 'art humain ne saurait entrer en lutte avec cette musique divine. lisène, le compagnon d'Ænée, a été précipité dans les flots par 'riton, pour avoir osé rivaliser avec lui en faisant retentir les éclats le sa trompette[3]. Pendant le combat des Géants, le bruit épouvantable de la conque de Triton avait mis en fuite les ennemis des ieux[4]. Telles sont les harmonies sauvages de la mer dont rien 'égale l'irrésistible puissance.

Triton d'ailleurs se distingue de tous les autres dieux marins par forme que lui ont attribuée les poètes et les artistes. Son buste st celui de l'homme; la partie inférieure de son corps est celle es monstres qui lui font cortège[5]. Avec le temps, Triton se multilia. De même que, sur la terre, l'imagination grecque avait créé

1. Apollon., IV, 1552 sqq. Cf. Herodot., IV, 179.
2. *Theog.*, 931 sqq.
3. Virg., *Æn.*, VI, 171.
4. Hygin , *Poet. astron.*, II, 23.
5. Voir la description des Tritons dans Pausanias (IX, 21, 1). Cf. *Élite céramographique*, II, pl. 31-35.

plusieurs Silènes et donné de nombreux enfants au dieu Pan, elle peupla l'abîme des eaux d'une foule de Tritons, qui, avec les Néréides, forment un chœur gracieux, escorte ordinaire des deux grandes divinités de l'empire des mers. Dans cet ensemble, les Tritons sont, par leur forme, des types intermédiaires entre les figures humaines de Poséidon et d'Amphitrite et les formes animales des Centaures marins, des dragons, des hippocampes : représentations fantastiques des habitants de la mer, dont les mouvements brusques, les rapides replis, les aspects changeants, laissaient toute liberté à l'invention des artistes qui essayaient de fixer sur l'airain ou sur le marbre leurs formes fugitives et leurs souplesses onduleuses.

D'autres habitants de la mer avaient leur place dans la mythologie grecque. C'étaient ces oiseaux qu'on voit quelquefois voler à la suite des navires, rasant les flots de leurs ailes blanches, avec des cris plaintifs et des voix mélancoliques. Quand Ulysse, seul sur son radeau, sent ses forces défaillir sous l'effort de la tempête, il voit tout à coup sortir du sein des vagues un plongeon, qui vient se poser auprès de lui sur la frêle embarcation. Ce plongeon est une divinité bienveillante : elle conseille au héros d'abandonner son radeau et de nager vers la côte, où il abordera sain et sauf, grâce à la bandelette merveilleuse dont elle lui fait don[1]. C'est *Ino-Leucothéa,* la déesse blanche comme l'écume des vagues, qui, sur la terre, fut autrefois une belle vierge, dont on racontait en Béotie la lamentable histoire. Fille de Cadmos et d'Harmonia, après la mort de sa sœur Sémélè foudroyée par Jupiter, elle servit de nourrice au jeune Dionysos. Plus tard, elle épousa le héros Athamas. Mais cette union, troublée par de tristes aventures, eut un dénouement fatal. Héra, irritée contre les deux époux, jeta l'égarement dans leur esprit. Athamas, hors de lui, porta les mains sur Léarchos, un des fils qu'il avait eus d'Ino, et le fit périr : il allait tuer l'autre, *Mélicertes,* mais Ino réussit à s'enfuir, emportant son enfant dans ses bras, à travers les montagnes de la Béotie, et elle arriva en Mégaride au-dessus des roches Scironiennes, d'où elle se précipita dans les flots avec son fardeau[2]. Depuis ce temps, elle est une divinité de la mer, qu'elle remplit de sa triste plainte[3] et

1. *Odyss.*, V, 333 sqq.
2. Eurip. *Med.*, 1284 sqq. Cf. Pind. *Olymp.*, II, 28; Ovid., *Métam.*, IV, 518-542.
3. Ἰνοῦς ἄχη était une expression proverbiale (Zenob., IV, 38). Cf. Horat., *Art. Poet.*, 123 : « flebilis Ino ».

où elle vient en aide aux navigateurs pressés par la tourmente. Quant à son fils, il fut recueilli par un dauphin qui le déposa à l'isthme de Corinthe où, sous le nom de *Palæmon,* il reçut les honneurs divins[1]. On a cru reconnaître dans le nom de Mélicertes la forme grecque de Melkarth, l'Hercule Tyrien, qui est souvent considéré comme présidant à la navigation[2]. Mélicertes serait donc un dieu d'origine phénicienne qui aurait été identifié au héros grec Palæmon, de même que celui-ci fut identifié plus tard par les Romains au dieu marin Portumnus[3].

La forme des oiseaux de mer se retrouve en partie dans l'image des *Sirènes*[4], telle que l'avaient créée les artistes grecs. Ces divinités ont, en effet, avec une tête de femme, des ailes et un corps d'oiseau. De la femme elles ont toutes les grâces, de l'oiseau, toute l'harmonie. Rien n'égale, pour les oreilles humaines, l'enchantement de leur musique. Aussi les Sirènes sont-elles en relation avec les Muses. Comme celles-ci, elles furent à l'origine, dans certains pays de la Grèce, des filles d'Achéloos, des Nymphes fluviales, dont on croyait entendre les voix mélodieuses dans le bruit lointain des cascades et des torrents. En Crète, disait-on, dans le canton d'Aptéra, les Sirènes, un jour, avaient voulu provoquer les Muses : mais cette lutte musicale avait tourné à leur confusion. Les Muses victorieuses leur arrachèrent les plumes pour s'en faire des couronnes[5]. Cette légende témoigne de la communauté d'attributions qui unissait ces deux groupes de divinités. Elles avaient également en partage le don des chants harmonieux; elles étaient également des génies des eaux. Quand le culte des Muses fut apporté du continent dans l'île de Crète, il se trouva en présence d'une croyance analogue. De là une lutte où les Muses furent victorieuses, c'est-à-dire où leur religion parvint à remplacer en Crète celle des Sirènes. Celles-ci conservèrent le don musical, mais, en abandonnant le continent pour devenir les Muses de la mer, elles se changèrent en génies malfaisants, habitant les côtes escarpées et les écueils, où elles attiraient les vaisseaux par leurs chants[6].

1. Pausan., I, 44, 7-8.
2. Le nom de Melkarth devint, en grec, Μελίκαρθος (Sanchoniathon, éd. Orelli, p. 32).
3. Voir Maury, *Religions de la Grèce*, III, 245.
4. Sur les Sirènes, voir Cerquand, *Études de mythol. grecque*. Paris, Didier, 1873.
5. Pausan., IX, 34, 3. Steph. Byz. v. Ἄπτερα.
6. Voir notre thèse sur *les Muses*, p. 36.

Les Grecs plaçaient le séjour des Sirènes du côté de l'Occident, sur les côtes de l'Italie méridionale, particulièrement à l'entrée du détroit de Sicile, passage redouté des navigateurs. C'est là, on s'en souvient, qu'Ulysse et ses compagnons rencontrent les Sirènes : ces divinités perfides, au charme fatal, aux séductions meurtrières, qui attirent à elles, d'un enchantement irrésistible, quiconque a eu l'imprudence de ne pas les fuir. « Tout navigateur qui s'en est approché, oublie, à entendre leur voix, et sa patrie, et la femme et les enfants qui l'attendent au retour. » Il court vers elles, mais c'est pour y trouver la mort : dans les prés fleuris où les Sirènes sont assises se dressent des monceaux d'ossements, débris de mille victimes humaines[1]. Ce saisissant contraste est celui qu'offre la mer elle-même avec ses séductions trompeuses et ses périls cachés : c'est son calme perfide ; c'est sa surface, brillante et polie comme un miroir, qui, près des côtes, recouvre les écueils, le naufrage et la mort. Il n'est donc pas étonnant que les Sirènes soient en relation avec les divinités infernales. D'après certaines versions de la légende de Perséphone, les Sirènes jouaient avec la vierge divine dans les prairies d'Achéloos quand la terre s'entr'ouvrit et apparut le ravisseur. Après l'enlèvement, elles volèrent à la recherche de Coré sur terre et sur mer, et elles vinrent enfin s'abattre sur les côtes de Sicile où elles fixèrent désormais leur séjour[2]. Chez Euripide, Hélène désespérée, résolue à s'ôter la vie, invoque les Sirènes comme des divinités infernales ; elle les supplie de mêler leurs accents harmonieux au bruit de ses gémissements et de ses larmes, d'accompagner de leur musique le thrène funèbre qu'elle chante et qu'elle veut envoyer comme offrande à Perséphone[3]. « Ce sont les Sirènes, les filles de Phorkys, disait un personnage de Sophocle, qui font retentir l'hymne d'Hadès[4]. » Aussi n'est-il pas rare de rencontrer l'image des Sirènes sur les tombeaux[5]. Ce qu'elles y expriment, c'est tantôt l'attrait de la beauté virginale moissonnée dans sa fleur, tantôt les plaisirs détruits de l'hymen, tantôt les grâces de la poésie et de l'éloquence, comme sur ce monument dont Érinna avait composé pour elle-même l'épitaphe[6], et sur les

1. *Odyss.*, XII, 39 sqq.; 158 sqq.
2. Apollon., *Argon.*, IV, 896.
3. Eurip. *Helen.*, 167 sqq.
4. Soph. fragm. ap. Plut., *Moral.*, p. 745 f.
5. Voir Pervanoglu, *Grabsteine der alten Griechen*, p. 79-80.
6. *Lyr. Gr.*, éd. Bergk, III, p. 927.

tombeaux de Sophocle et d'Isocrate. En un mot, c'est la double idée dont se compose la conception des Sirènes : séduction irrésistible ; mort cruelle.

Les Sirènes sont généralement représentées sous la forme d'oi-



Fig. 100. — Une Sirène.

seaux qui ont une tête et une poitrine de femmes. Elles tiennent à la main un instrument de musique (fig. 100). C'est à titre d'exception que les Sirènes qu'on voit figurer, sur quelques bas-reliefs,

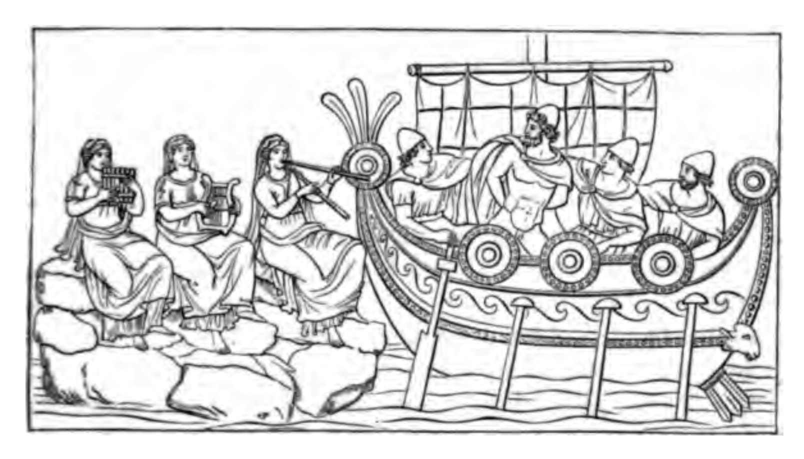


Fig. 101. — Les Sirènes, près du vaisseau d'Ulysse.

près du vaisseau d'Ulysse, sont complètement femmes, et peuvent se confondre avec des Muses (fig. 101)[1].

Le caractère de grâce qui est attribué aux Sirènes manque entiè-

1. Cf. Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt. Kunst*, I, 16 ; 91 c ; 100 a ; t. II, 750-758. Gerhard, *Auserles. Vasenbilder*, I, 98 sqq.

rement aux autres puissances malfaisantes de la mer, qui habitent comme elles le détroit de Sicile. *Scylla* (celle qui déchire), *Charybde* (celle qui engloutit), sont conçues comme des êtres monstrueux, épouvante et horreur des matelots. C'est la mer furieuse qui, dans les détroits où elle se déchaîne, tantôt brise les navires contre les pointes des écueils et les murailles de rochers, tantôt les abîme dans ses redoutables tournants. *L'Odyssée* nous fait de ces deux monstres une saisissante peinture. « Là, dit Circé à Ulysse, se trouvent deux rochers. L'un porte jusqu'au ciel sa cime aiguë, toujours enveloppée d'un nuage sombre que rien ne dissipe... Jamais mortel, eût-il vingt bras et vingt pieds, ne pourrait gravir ni escalader cette roche, lisse comme si elle eût été polie de tous côtés. Au milieu du récif, s'ouvre une sombre caverne tournée vers les ténèbres de l'Érèbe. C'est là qu'habite Scylla, monstre farouche dont la voix grêle est comme les aboiements d'un jeune chien... Douze pieds soutiennent son corps, d'où s'allongent six cous et six têtes horribles. De triples rangées de dents, nombreuses et serrées, remplissent ses gueules, séjour de la sombre mort. Son corps est jusqu'à la ceinture au fond du gouffre ; elle n'en fait sortir que ses têtes, et, plongeant autour de l'écueil, elle pêche des dauphins, des chiens de mer, et ceux qu'elle peut saisir des monstres énormes nourris par la bruyante Amphitrite. Quels marins pourraient se vanter d'avoir passé à sa portée sains et saufs, avec un vaisseau? Chacune de ses têtes emporte et arrache un homme des bancs du navire [1]. » Quand le vaisseau d'Ulysse approche de Scylla, six de ses compagnons sont aussitôt saisis par le monstre, comme ces poissons que le pêcheur enlève rapidement au bout de sa ligne pour les jeter palpitants sur le rivage. Scylla les dévore au seuil de sa caverne.

L'autre monstre n'est pas moins redoutable. « La divine Charybde engloutit avec un fracas terrible les flots de l'onde amère. Lorsqu'elle les vomit, l'eau bouillonne en mugissant comme un bassin sur un brasier ardent, et l'écume qui jaillit retombe sur les deux écueils. Quand elle les absorbe, la mer est agitée jusque dans ses profondeurs ; la roche à l'entour retentit avec un bruit terrible, et l'eau qui s'entr'ouvre laisse apercevoir la terre et un sable de sombre couleur [2] ». Les navires qui s'approchent d'elle sont

1. *Odyss.*, XII, v. 73 sqq.
2. *Ibid.*, v. 235.

aussitôt enveloppés dans ses tourbillons et précipités au fond de l'abîme.

Ces deux monstres n'étaient que l'expression poétique du double péril qui attendait au passage du détroit de Sicile les navigateurs, exposés à être perdus dans un tournant, ou à se briser contre un écueil. Mais, si Charybde est une simple image empruntée au spectacle des dangers de la mer, Scylla a une légende ; ou plutôt, différentes histoires poétiques se sont groupées autour d'elle. On faisait d'elle la fille de Phorkys, dieu marin aussi redoutable aux hommes que Nérée leur est bienveillant, ou encore la fille de Krataeïs (la mer violente), « qui l'a enfantée pour être le fléau des mortels [1] ». Elle avait sa place dans la légende d'Hercule. Quand celui-ci traversa le détroit de Sicile avec le troupeau de Géryon, Scylla, qui avait enlevé et dévoré un de ses bœufs, fut tuée par le héros ; mais son père Phorkys la rappela bientôt à une vie nouvelle, en consumant son corps dans les flammes [2]. D'après Stésichore, Scylla était une fille de *Lamia,* autre monstre dévorant dont la fable paraît originaire de la Libye [3]. Lamia avait été, en ce pays, une reine d'une admirable beauté. Ayant eu le malheur de perdre tous ses enfants, son caractère s'aigrit et sa raison s'égara : jalouse du bonheur de toutes les mères, elle leur arrachait leurs enfants pour les mettre à mort [4]. Depuis ce temps, elle devint un monstre ravisseur, au sujet duquel les nourrices racontaient, de génération en génération, d'effrayantes histoires [5] : épouvantail des enfants grecs et romains, qui rappelle notre Croquemitaine, nos loups-garous et nos vampires. Dans les traditions postérieures, le caractère monstrueux de Scylla n'est qu'une métamorphose [6]. Scylla avait été, à l'origine, une belle vierge de la mer [7], aimée soit de Glaucos, soit de Poséidon, et qui devait sa transformation à la jalousie de Circé ou d'Amphitrite.

En Mégaride, une autre tradition avait cours au sujet de Scylla : tradition assez différente de celles qui précèdent, mais qui appartient comme elles au cycle des légendes de la mer. Le Crétois

1. *Odyss.*, XII, v. 125.
2. Lycophr., *Alex.*, 44; Schol. *Odyss.*, XII, 85.
3. Eurip., ap. Diodor., XX, 41, 6.
4. Diodor., XX, 61.
5. Plutarch., *De Curios.*, 2; *Parœmiogr. Gr.*, ed. Leutsch, II, 498.
6. Ovid., *Metam.*, XIV, v. 1-74; Hygin., *Fab.* 199.
7. Virg. *Æn.*, III, 426.

Minos, disait-on, étant venu assiéger Mégare pour venger la mort d'Androgée, Scylla, fille du roi Nisos, s'éprit d'amour pour lui. Voulant assurer la victoire au héros crétois et conquérir son amour, elle enleva sur la tête de son père le cheveu de pourpre d'où dépendaient sa vie et le salut de son royaume. Minos vainqueur eut horreur de cette trahison ; en quittant Mégare, il attacha Scylla à la proue de son vaisseau, d'où elle tomba dans les flots du golfe Saronique. Là, suivant différentes versions, son corps aborda au promontoire Skyllaeon où il resta sans sépulture et fut déchiré par les oiseaux[1] ; ou bien, longtemps traînée à travers les flots, elle se transforma en un monstre marin ; ou encore, elle devint un oiseau de mer, le *ciris*, à la poursuite duquel est sans cesse attaché l'aigle, forme nouvelle de son père Nisos[2]. On voit que cette seconde Scylla ressemble peu à celle de l'*Odyssée*, avec laquelle Virgile paraît cependant la confondre[3].

Il faut également ranger parmi les puissances divines de la mer les habitants de ces contrées merveilleuses, situées sur les côtes occidentales de l'Océan, où est contraint d'aborder Ulysse avant de pouvoir rentrer à Ithaque : en particulier, les Cyclopes et les Phéaciens. Les Cyclopes, d'après le texte homérique, sont des êtres divins, comme les Phéaciens, dont Welcker a depuis longtemps démontré le caractère mythique[4]. « Quand nous sacrifions de magnifiques hécatombes, dit Alcinoos à Ulysse, les dieux viennent s'asseoir à notre table et prennent part à notre festin. Nous sommes en effet tout près des dieux, comme les Cyclopes et les sauvages tribus des Géants[5] ». Les Géants, suivant la tradition de l'*Odyssée*, ont eu pour roi Eurymédon[6] (celui dont la puissance s'étend au large), nom qui sert souvent d'épithète à Poséidon. Une fille d'Eurymédon, Périboïa (la clameur retentissante des vagues), s'était unie à Poséidon pour donner le jour à Nausithoos (l'homme aux vaisseaux rapides), premier roi des Phéaciens[7]. Ces généalogies ne nous permettent guère de douter que ces êtres merveilleux soient des personnifications des phénomènes de la mer et de ses violentes fureurs.

1. Pausan., II, 34, 7.
2. C'est le sujet du petit poème attribué à Virgile, le *Ciris*. Cf. *Georg.*, I, 404.
3. *Eclog.*, VI, 74.
4. *Kleine Schriften*, II, 1-79.
5. *Odyss.*, VII, 201-205.
6. *Ibid.*, v. 59.
7. *Ibid.*, v. 56-57.

Les Cyclopes sont une conception analogue : êtres gigantesques comme des montagnes, à la voix terrible, capables de soulever et de lancer au loin des blocs énormes de rochers, forces brutales et irrésistibles. Mais dans l'*Odyssée* il est difficile de distinguer leur signification primitive ; car ils y sont surtout représentés comme les types de cette vie sauvage qui est l'antithèse de la brillante culture hellénique. Étrangers à tout sentiment de justice, à toute idée de société, ils mènent une existence solitaire au sommet des montagnes, dans de profondes cavernes ; ils ne sèment ni ne labourent la terre qui, sans travail, produit tout d'elle-même ; leur temps se passe à faire paître d'immenses troupeaux de chèvres et de moutons [1]. Cette description, suivant l'opinion de Preller [2], éveille l'idée de la solitude inculte de la mer qui ne peut recevoir aucune semence ni faire germer aucune moisson, de ces rochers dont les masses gigantesques se dressent au-dessus des flots qui viennent se briser contre eux à grand fracas, de ces vagues énormes qui bondissent comme ces milliers de chèvres sauvages qu'Ulysse aperçoit dans l'île qui avoisine la côte du pays des Cyclopes. Mais cette interprétation ingénieuse ne saurait être autre chose qu'une simple hypothèse.

1. *Odyss.*, IX, 106 sqq.
2. *Griech. Mythol.*, I, p. 489.

CHAPITRE II

DIVINITÉS DES EAUX DOUCES.

I. — OCÉAN. — LES FLEUVES.

A la conception précise de Poséidon, dieu souverain de la mer, des côtes qu'elle baigne et des masses d'eau qui s'accumulent dans l'intérieur du continent pour y former des lacs, correspond la conception plus vague et plus générale d'*Océan*. Dans les poèmes homériques, Océan est moins un dieu à la figure déterminée qu'une puissance essentielle de la nature, un élément primitif du monde. Océan est la source commune « de tous les fleuves, de toute la mer, de toutes les eaux jaillissantes, de tous les puits profonds[1] ». Il est le principe de l'élément liquide sous ses formes diverses. On se l'imaginait comme un fleuve immense[2], qui court autour de la terre dont il embrasse toute la circonférence. Du côté de l'orient, le soleil et les astres sortent de son sein, pour s'y replonger, à l'heure de leur coucher, du côté de l'occident[3]. Au nord, la constellation de l'Ourse est la seule, dit le poète, qui ne se baigne pas dans le grand fleuve ; sur ses bords vit, au midi, le peuple merveilleux des Pygmées[4]. Dans toutes les directions, Océan limite donc et enveloppe la terre. M. Ch. Ploix a expliqué, d'une façon très vraisemblable, comment avait pris naissance l'idée de ce fleuve fabuleux, qui n'est point la mer elle-même et qui n'a été confondu que fort tard avec elle. « L'observation, dit-il, pouvait

1. *Iliade*, XXI, 195.
2. Ce fleuve était considéré comme un courant d'eau douce. Cf. Th.-H. Martin, *Cosmographie populaire des Grecs* (*Mém. Acad. Inscript.* t. XXVIII, 2e partie, p. 165 et suiv.).
3. *Iliade*, VII, 422 ; VIII, 485. *Odyss.*, XXII, 197.
4. *Odyss.*, V, 272. *Iliade*, III, 5.

facilement faire reconnaître que c'était l'eau tombée du ciel qui entretenait les sources et les rivières... Mais d'où venaient ces nuées qui reparaissaient de temps à autre dans le ciel, qui ne se lassaient pas de pleuvoir, qui semblaient inépuisables? Il y avait donc quelque part un immense réservoir qui fournissait indéfiniment à la terre l'eau qui lui était nécessaire. Or, c'est à l'horizon que les nuages semblent naître et se développer... Il était donc naturel de supposer à l'horizon un grand réservoir plein de liquide. Les anciens croyaient la terre ronde et plate; le ciel couvert était pour eux une calotte hémisphérique nuageuse, appuyée sur le bord de la circonférence terrestre. Donc, autour de la terre, toute une ceinture liquide d'où sortaient les nuages. Les Grecs appelèrent Ὠκεανός ce réservoir circulaire[1]. »

L'idée simple de la fécondité des eaux pluviales explique le caractère cosmogonique attribué de bonne heure à Océan. Chez Homère, Océan est déjà ce qu'il sera plus tard pour Héraclite : le premier principe, l'élément créateur de toutes choses. Il est « le père des dieux[2] ». Mais l'imagination grecque ne pouvait se représenter la génération des êtres que comme le résultat d'un accouplement divin. De là une dyade primitive, analogue à celle du Ciel et de la Terre. Cette dyade se compose d'un père qui est Océan et d'une mère qui est Tèthys[3]. *Tèthys*, la nourrice[4], c'est l'eau considérée dans son action fécondante. Son union avec Océan a, en effet, donné naissance aux trois mille fleuves et aux trois mille nymphes dont parle le poète de la *Théogonie*.

Le culte des fleuves nourriciers qui arrosent le sol remonte aux origines mêmes de notre race. Dans le Rig-Véda, les eaux qui tombent du ciel, ou celles qui coulent à la surface de la terre, sont déjà divinisées : elles y sont fréquemment invoquées comme des puissances bienfaisantes et salutaires [5]. Ce sentiment de religieuse reconnaissance, qui a inspiré à nos premiers aïeux la pensée d'ho-

1. *L'Océan des anciens* (*Revue Archéol.*, 1877). M. Ploix propose d'expliquer de la même façon la *samudra* du Rig-Véda, et les rivières fabuleuses dont il est si souvent question dans les hymnes : la Gangâ céleste et la Sarasvati.

2. *Iliade*, XIV, 201.

3. *Ibid.*

4. Cf. τήθη, nourrice. R. θα, idée de nourriture. Cf. *Theog.*, 337.

5. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 38; t. IV, p. 305. Sur le culte des eaux chez les Gaulois, les Germains, les Slaves, voir les témoignages recueillis par M. Maury, *Religions de la Grèce*, I, p. 154-155.

norer les eaux comme des divinités, se comprend facilement; mais il ne s'explique nulle part mieux qu'en Grèce. Nous, habitants de l'Occident, d'un sol fréquemment détrempé par les pluies et abreuvé par mille rivières, nous comprenons difficilement quelle est la valeur de l'eau pour certaines populations de l'Orient, pour les Grecs en particulier. Dans un pays où, pendant six mois de l'année, la pluie ne tombe pas, où même en hiver elle est rare, où la neige ne couvre que les plus hauts sommets des montagnes, dans un pays aride où l'on peut voyager une journée entière sans rencontrer une fontaine, on conçoit que l'eau soit non-seulement chose précieuse, mais la condition même de l'existence humaine. On se rend compte alors de l'impression que les plus anciens Grecs durent éprouver en face des sources des fleuves : sources profondes, abondantes, intarissables. Cette eau qui jaillit du sein de la terre sans qu'on sache d'où elle vient, infatigable dans sa perpétuelle activité, les mettait en présence d'une force inconnue, d'une énergie mystérieuse de la nature. Ce spectacle éveillait nécessairement en eux le sentiment du divin. Le fleuve, en effet, voit la nature entière se renouveler sur ses bords, les plantes et les arbres qui croissent près de ses rives périr et renaître tour à tour, les générations d'hommes et d'animaux qui s'abreuvent à ses eaux passer et mourir; lui cependant, doué d'une vie inaltérable, coule sans relâche et sans épuisement de sa source. On peut donc dire, en un sens, que le fleuve est éternel. Les Grecs ajoutaient : il est divin, il est un dieu; et ils lui consacraient des sanctuaires et des autels sous les bosquets verdoyants entretenus par l'abondance et la fraîcheur de ses eaux.

Les fleuves sont les fils d'Océan, ou encore les fils de Zeus (διοτρεφεῖς, διοπετεῖς), c'est-à-dire des eaux qui tombent du ciel. Comme ils fécondent le sol, l'homme leur doit en partie les fruits de la terre qui servent à sa subsistance. On les considérait donc quelquefois comme les pères nourriciers de la jeunesse qui, dans certaines parties de la Grèce, leur rendait un culte particulier. En Arcadie, les jeunes garçons et les jeunes filles se réunissaient tous les ans, à un jour solennel, sur les bords de la Néda, pour y couper leur chevelure dont ils faisaient hommage à la rivière[1]. Cette coutume remonte aux premiers temps de la Grèce. Nous en trouvons un témoignage curieux au vingt-troisième chant de l'*Iliade*. Achille,

1. Pausan., VIII, 41, 3.

inconsolable de la mort de Patrocle, se décide enfin à se séparer du corps de son ami et à lui rendre les derniers honneurs. Il ordonne à ses compagnons d'élever un bûcher pour y brûler ses restes. Pendant que les guerriers sont occupés à ce devoir funèbre, Achille les quitte tout à coup; il va à l'écart, et il coupe sa chevelure, sa blonde chevelure, sa chevelure florissante qu'il avait laissé croître depuis son départ pour Troie. Il revient ensuite; et là, sur le bord de la mer, les regards fixés sur les sombres vagues, tourné dans la direction de son pays, que ses yeux ne voient pas, mais que son cœur pressent derrière les limites extrêmes de l'horizon, il prononce les paroles suivantes, en s'adressant au Sperchios, au fleuve qui arrose les campagnes de cette patrie qu'il ne doit plus revoir : « O Sperchios[1], mon père Pélée t'avait fait un vœu inutile. Il avait promis qu'à mon retour là-bas, sur le sol de ma chère patrie, il couperait ma chevelure en ton honneur, il t'offrirait une sainte hécatombe, en faisant couler le sang de cinquante béliers magnifiques, dans tes sources, là où se trouve ton enceinte sacrée et ton autel parfumé d'encens. Tels furent les vœux du vieillard; mais tu n'as point exaucé sa prière. Maintenant, puisque je ne reviendrai pas dans ma terre natale, je veux donner ma chevelure au héros Patrocle pour qu'il l'emporte avec lui. » A ces mots, il dépose sa chevelure entre les mains de son ami. Ce spectacle arrache des gémissements à tous les Grecs. — Cette offrande touchante montre bien quelles idées religieuses les fleuves éveillaient dans l'âme des Grecs, qui allaient jusqu'à leur sacrifier leur chevelure, parure nécessaire de cette beauté physique dont ils étaient si fiers.

Puissances bienfaisantes et salutaires, les fleuves étaient conçus comme les rois primitifs des pays qu'ils arrosent, comme les pères des races humaines qui avaient grandi et s'étaient propagées sur leurs bords. C'est en ce sens qu'à Argos on rendait des honneurs divins à l'Inachos; en Béotie, à l'Asopos et au Céphise; en Thessalie, au Pénée. On croyait trouver aussi dans leurs eaux une vertu de purification, analogue à celle qu'on venait chercher dans les sanctuaires d'Apollon. « Ne traversez jamais, dit Hésiode[2], les eaux des fleuves au cours éternel, avant d'avoir prononcé une prière, les yeux fixés sur leurs magnifiques courants, avant d'avoir trempé vos

1. *Iliade*, XXIII, 141 sqq.
2. *Op. et D.*, v. 735.

mains dans l'onde agréable et limpide. Celui qui franchit un fleuve sans purifier ses mains du mal dont elles sont souillées attire sur lui la colère des dieux, qui lui envoient par la suite de terribles châtiments. » C'est la croyance à la purification par l'eau; croyance qui a survécu au paganisme.

Les formes sous lesquelles on se représentait ces êtres divins[1] s'expliquent facilement par les impressions qu'avaient produites sur les Grecs le spectacle du cours des fleuves. Les sinuosités d'une tranquille rivière dont les replis se déroulent au fond d'une vallée leur rappelaient la démarche tortueuse du dragon ou du serpent. Le torrent qui descend des montagnes avec fracas, et, dans sa course déchaînée, entraîne et ravage tout, leur rappelait le taureau, son impétuosité, ses mugissements et ses fureurs. Aussi voyons-nous souvent, sur les monuments de l'art grec, les fleuves figurés comme des êtres fantastiques où les formes animales se mêlent aux formes humaines. Leur corps est celui d'un taureau; leur tête énorme est celle d'un homme robuste et barbu dont la bouche vomit des flots d'eau, dont le front est surmonté de deux cornes puissantes. C'est l'image de la source, ou de la « tête » du fleuve, comme disent encore les Grecs d'aujourd'hui (τὸ κεφαλάρι). Les cornes dont cette tête est armée, ce sont les sinuosités et les ramifications de son cours; c'est encore le symbole de sa puissance fécondante. Hercule, vainqueur d'Achéloos, lui arrache une corne; cette corne, consacrée par les Nymphes et remplie par elles de fruits et de fleurs, devient la corne d'abondance.

Si tous les fleuves de Grèce étaient conçus comme des êtres divins, les plus grands d'entre eux étaient seuls l'objet d'un culte spécial. L'*Achéloos* qui, après être sorti du Pinde, coule entre l'Acarnanie et l'Étolie pour se jeter dans la mer Ionienne près des îles Échinades, et qui, en toute saison, roule une assez grande masse d'eau, passait pour le roi des fleuves, pour le fleuve par excellence[2]. Aussi son nom était-il à l'origine un terme général qui désignait tous les cours d'eau. Achéloos n'était pas seulement honoré en Acarnanie; il l'était encore à Athènes, à Dymé en

1. Voir à ce sujet, le mémoire de M. Percy Gardner, sur *le culte des rivières en Grèce*, dans les *Transactions of the royal Society of Literature* (1876). On trouvera une analyse de ce travail dans la *Revue de philologie*, livr. d'octobre 1877, p. 236.

2. Pausan., VIII, 38, 10.

Achaïe, à Rhodes et en Sicile[1]. On comptait en Grèce six rivières du nom d'Achéloos[2]. Mais les légendes du dieu-fleuve étaient localisées en Étolie. L'antiquité avait admiré le merveilleux travail de l'Achéloos qui, par les alluvions qu'il forme à son embouchure, avait réuni entre elles et rattaché au continent une partie des Échinades[3]. De là certaines fables qui faisaient des Échinades des nymphes en relation avec le dieu et dont quelques-unes avaient été métamorphosées en îles par un effet de sa colère[4]. C'est dans le même pays que les traditions mythologiques plaçaient la lutte d'Hercule et d'Achéloos: lutte qui, d'après Strabon[5] et Diodore[6], fait allusion à d'antiques travaux entrepris pour encaisser le lit du fleuve et pour assainir les marécages qu'il forme avant son embouchure, mais qui, comme la victoire du même dieu sur l'hydre de Lerne, n'exprime sans doute que l'action desséchante exercée sur les marais fluviaux par le soleil d'été. De même, ce sont les monnaies d'Acarnanie, de la ville d'Œniades en particulier, ou les monnaies de Métaponte, ville d'origine demi-étolienne, qui nous offrent le type d'Achéloos, tantôt sous les traits d'un homme à la tête armée de cornes, tenant d'une main un roseau, de l'autre une patère[7], tantôt sous la forme d'un taureau à visage humain[8].

Parmi les fleuves divinisés de la Grèce propre, il faut citer en outre: l'*Asopos,* dont la signification paraît avoir été à l'origine aussi générale que celle de l'Achéloos; car son nom se retrouve à la fois dans les légendes de Phlia, de Sicyone, de Corcyre, d'Égine et de Thèbes[9]; l'*Alphée* (le nourricier), le plus grand fleuve du Péloponèse, dont le culte fut apporté en Sicile avec celui d'Artémis[10]; à Athènes, l'*Ilissos,* dont l'image avait été sculptée par Phidias au fronton occidental du Parthénon[11]. Le culte des fleuves était aussi très répandu en Asie Mineure. Aux temps homériques, les

1. Voir les textes rassemblés par Preller, *Griech. Myth.*, I, 428.
2. Pausan., *l. c.*; Strab., VIII, p. 342; IX, p. 434.
3. Herod., II, 10, 2; Thucyd., II, 102.
4. Ovid., *Métam.*, VIII, 576 sqq.
5. X, 2.
6. IV, 34-35.
7. De Luynes, *Métaponte*, pl. II.
8. Mionnet, Suppl., III, pl. 14. Cf. une peinture de vase, de Girgenti (*Transact. of Roy. Soc.*, II, 1, p. 95), reproduite dans le *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio (art. *Achéloüs* de M. de Ronchaud).
9. Pausan., II, 5, 2; Strab., IX, 408.
10. Pind., *Pyth.*, II, 7; Pausan., VI, 22, 5.
11. Müller-Wieseler, tome I, pl. XXVII, n° 121.



Troyens offraient au dieu Scamandre des chevaux et des taureaux qu'ils précipitaient vivants dans ses eaux[1]. Le Caique de Mysie, l'Hermos lydien, le Caystre, le Méandre, le Sangaris phrygien, jouent, dans beaucoup de légendes asiatiques, un rôle important qui témoigne du respect religieux qu'ils inspiraient aux habitants de ces contrées. Les Grecs attribuaient le même caractère divin à plusieurs grands fleuves étrangers, tels que le Nil, le Phase, l'Ister et l'Éridan, sur les bords desquels les avait poussés leur esprit d'aventure, ou dont les noms, grâce à leurs relations commerciales, étaient arrivés jusqu'à eux[2].

II. — LES NYMPHES.

Les Nymphes ont, dans la mythologie grecque, la même origine que les Fleuves. De même que ceux-ci sont appelés διοπετεῖς (descendus de Jupiter ou tombés du ciel), les Nymphes sont, chez Homère, les filles de Zeus αἰγίοχος, du dieu de l'orage[3]. En langage ordinaire, elles doivent leur naissance aux eaux du ciel qui tombent sur la terre, pénètrent dans son sein, s'y accumulent, et s'y fraient des routes secrètes pour reparaître à sa surface sous la forme de sources jaillissantes. Le rapport des Nymphes avec les pluies est attesté par un curieux usage religieux que Pausanias trouva en vigueur en Arcadie, au pied du mont Lycée. Dans les temps de sécheresse, le prêtre de Jupiter Lycien allait auprès de la fontaine Hagno, dont il se rendait la nymphe favorable par des sacrifices et par des prières. Il jetait ensuite une branche de chêne à la surface de la source. Bientôt on voyait l'eau s'agiter, bouillonner; il s'en élevait des vapeurs qui montaient vers le ciel et formaient un nuage; ce nuage en attirait d'autres, et la pluie ne tardait pas à arroser les terres desséchées des Arcadiens[4]. Une cérémonie analogue, faite à la même intention, avait encore lieu, au commencement de ce siècle, en Bretagne et dans le pays de Galles[5], où les fées des sources et des lacs possédaient le même pouvoir que l'Hagno arcadienne. Comme les fées[6], les Nymphes helléniques

1. *Iliade*, XXI, 131.
2. Voir l'énumération des fleuves dans la *Théogonie*, v. 337, sqq.
3. *Iliade*, VI, 420. *Odyss.*, VI, 105.
4. Pausan., VIII, 38, 4.
5. M. de la Villemarqué, cité par M. Hasson, *Chaîne traditionnelle*, p. 71.
6. Voir A. Maury, *les Fées du moyen âge*, 1843.

semblent donc avoir leur plus ancien type dans les *Apsaras* du Véda, les divinités « qui se meuvent dans les eaux »[1], celles qui habitent les nuages mobiles dont elles personnifient l'humidité et l'action fécondante. Mais, en Grèce, les Nymphes ont quitté les demeures célestes où elles sont nées pour résider désormais sur la terre : elles habitent « les forêts magnifiques, et les sources des fleuves, et les prairies au gazon verdoyant[2] ». Leur vie divine est celle des eaux au cours éternel, celle de la sève humide qui ne cesse d'animer les arbres, les plantes, toute la végétation terrestre.

Au début du vingtième chant de l'*Iliade,* quand Jupiter a convoqué les divinités en assemblée solennelle, tous les Fleuves, sauf Océan, sont présents; toutes les Nymphes sont accourues. Appelées à l'honneur de siéger dans l'Olympe à côté des grands dieux, les Nymphes occupaient donc, dès les temps homériques, une place importante dans les croyances populaires. Ulysse est déposé par les Phéaciens sur le rivage d'Ithaque, non loin de leur sanctuaire. « Là est une grotte délicieuse, séjour sombre et sacré des Nymphes qu'on appelle Naïades. Dans cet asile sont renfermés des cratères et des amphores de pierre. Les abeilles y déposent leur miel, et sur de grands métiers de roche les Nymphes tissent des voiles de pourpre, merveilleux à voir. De cet antre s'échappe une eau intarissable[3]. » Peu nous importe que ce sanctuaire, comme l'affirme Strabon, n'ait jamais existé que dans l'esprit du poète homérique; les détails de cette description n'en sont pas moins expressifs. Dans toutes les parties de la Grèce, les cavernes dont la voûte humide distille l'eau goutte à goutte pour former quelquefois des stalactites, surtout les grottes et les anfractuosités des rochers d'où jaillissent les sources, étaient la demeure naturelle des *Naïades,* les vierges des eaux courantes. Le miel des abeilles est une image encore employée aujourd'hui par les Grecs pour exprimer la qualité des meilleures sources, celles dont l'eau est la plus douce à boire. Et les étoffes purpurines que tissent les Nymphes ne sont-elles pas la traduction poétique des brillants effets de lumière dont se colore le cristal d'un ruisseau, glissant ou bondissant sur son lit de rochers? Toutes les riantes impressions qu'avait pu éveiller dans l'esprit des Grecs la vue d'une

1. Cox, *Mythol. of the Aryan Nations,* II, 258.
2. *Iliade,* XX, 8.
3. *Odyss.,* XIII, 102 sqq.



source limpide, d'une eau vive qui court en murmurant au fond d'une vallée, le bruit d'un torrent qui descend avec fracas de la montagne, s'étaient traduites dans la légende des Nymphes. Vierges délicates, au corps d'une blancheur éclatante et d'une attrayante beauté, à la tête couronnée de fleurs printanières ; vierges rieuses et sautillantes, amies des jeux et de la danse ; vierges musicales qui font retentir de leurs chants l'écho des bois. L'harmonie naturelle des eaux où elles se jouent les rapproche ainsi du dieu Pan[1] et surtout des Muses, qui sont de leur famille.

L'heureuse action que les eaux exercent sur la végétation devait faire attribuer aux Nymphes une puissance nourricière et fécondante. Ce sont elles qui, dans le libre domaine de la nature agreste, ont élevé l'enfance d'Hermès, de Dionysos, de plusieurs autres dieux. Unies à des mortels, elles ont donné le jour à quelques-uns des ancêtres des premières races humaines, qui ont grandi dans le voisinage des eaux où les hommes, les animaux et la terre s'abreuvent à la fois pour y puiser la vie. Par suite, elles devinrent les protectrices de la jeunesse à la verte et vigoureuse croissance, surtout celles des jeunes filles et des fiancées dont le nom grec (νύμφαι) est identique au leur, et qui, avant la cérémonie de l'hymen, ne manquaient jamais de se plonger dans l'eau de certaines fontaines sacrées[2]. Cette eau donnait sans doute aux femmes le privilège de la fécondité et d'une longue jeunesse : en purgeant leur corps de toute souillure, elle leur assurait la santé. La croyance à la vertu purificatrice des eaux, croyance qui était générale dans l'antiquité[3] et qui s'est conservée jusqu'à nos jours dans plusieurs pays de l'Europe[4], ne s'explique pas seulement par les bienfaits des sources thermo-minérales auxquelles les Grecs venaient demander la guérison de leurs maladies. Sans doute, les Nymphes de ces sources étaient l'objet d'une vénération toute particulière, dont font foi les inscriptions et les ex-voto de leurs sanctuaires[5]. Mais des eaux qui ne paraissent avoir eu aucune vertu curative passaient également pour être

1. *Hymn. hom.*, XIX, 19.
2. Thucyd., II, 15. Porph., *Antr. Nymph.*, 12. Hesych., νυμφικὰ λουτρά.
3. Elle remonte aux origines communes des mythologies indo-européennes. Pour la mythologie de l'Avesta, voir J. Darmesteter, *Haurvatât et Ameretât*, p. 51.
4. Voir J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, p. 551-557, 3e édit.
5. Curtius, *Griech. Quell und Brunnen-inschriften*, p. 12, sqq. *Corp. Inscr., Gr.*, 2184 sqq.

salubres à ceux qui s'y plongeaient pour y trouver le soulagement de leurs douleurs[1].

On attribuait encore aux Nymphes, déesses de la santé, la faculté de prévoir et de révéler aux hommes l'issue des maladies. Près de Patras était une fontaine dont on venait consulter la nymphe à cet effet. Au-dessus de la surface de la source, on suspendait un miroir dont le rebord seul plongeait dans l'eau : on le retirait ensuite, et l'on y apercevait l'image du malade, soit mort, soit vivant[2]. Cette science divinatoire des nymphes ne s'appliquait pas seulement d'ailleurs aux maladies : elle était générale. Les génies qui habitaient les sources et les humides cavernes furent considérés de bonne heure comme capables d'instruire l'homme sur l'avenir et de lui inspirer une science divine. Les Nymphes des eaux eurent leurs oracles, antérieurs peut-être à celui d'Apollon, et dont le crédit se conserva longtemps dans quelques endroits de la Grèce. Sur le mont Cithæron, au-dessus de Platées, était un antre des Nymphes *Sphragitides* : là, suivant Plutarque et Pausanias, il y avait primitivement un *mantéion*, où se rendaient à certains jours les habitants du pays : à peine avaient-ils pénétré dans l'antre qu'ils étaient possédés par les génies du lieu et prédisaient l'avenir. On donnait à ces « possédés » des Nymphes le nom de *nympholeptes*[3]. Les prophéties du devin béotien Bacis passaient pour avoir été dictées par ces divinités[4]. « Habitantes des cavernes, nourries par le souffle de la terre, elles ont fait jaillir les sources des eaux inspiratrices pour l'oracle divin de la Muse[5]. » Ce caractère inspirateur des Nymphes qui résident dans les cavernes ou dans les fontaines, s'explique peut-être par le trouble que produisaient sur le cerveau les gaz qui s'échappent de certaines grottes, ou qui saturent les eaux de certaines sources.

Divinités du délire prophétique, les Nymphes, qui égarent l'esprit de l'homme, sont, comme nos fées du moyen âge, des charmeuses et des enchanteuses. Douées d'un irrésistible pouvoir de séduction,

1. Pausan., VI, 22, 7. Cf. Strab., VIII, 356; Athen., XV, 31.
2. Pausan., VII, 21, 12.
3. Plut., *Arist.*, II, 4. Pausan., IX, 5, 3. Cf. *Corp. Inscr.* Gr., 456.
4. Pausan., IV, 27, 4; X, 12, 11. Schol., Aristoph., *Pax*, 1071. Tzetz., *Lycophr.*, 1276.
5. Porphyre (*Antr. Nymph.*, 8) cite ce passage d'un hymne à Apollon pour établir que les antres étaient consacrés aux Nymphes, particulièrement à celles des eaux.

elles attirent à elles quiconque s'approche trop près de leur humide séjour. Dans toute l'Europe, les traditions populaires racontaient jadis comment des fées, des nixes ou des ondines, avaient ravi de beaux adolescents et les avaient entraînés sous les flots, comment les vierges à la verte chevelure prenaient les yeux indiscrets qui se fixaient imprudemment sur le lieu de leur retraite. Le charme des eaux profondes, charme mêlé d'effroi pour les imaginations enfantines, leur attraction vertigineuse pour qui les contemple longtemps, le désir inconscient qu'elles inspirent d'entrer dans leur sein, de pénétrer leurs secrets, leur fascination irrésistible, leurs voluptés mortelles s'expriment, en Grèce, dans la légende d'*Hylas*, dont André Chénier, après Théocrite et Apollonius, nous a rendu toute la gracieuse poésie.

Quand les Argonautes abordèrent, dans la Propontide, à la côte de Bithynie, le jeune Hylas, favori et compagnon d'Hercule, fut envoyé à la recherche d'une source pour y puiser l'eau nécessaire aux festins des héros. Sous un bosquet verdoyant où le sol est émaillé de fleurs brillantes, il aperçoit une fontaine dont la fraîcheur et la limpidité l'attirent. Il s'approche, se penche à la surface des eaux et y plonge son urne. Mais les divines habitantes de la source ont vu le bel adolescent. Elles sortent des roseaux touffus où elles s'abritaient, fendent les flots et entraînent Hylas par la main au fond de leur brillante demeure, où par mille caresses elles essayent de calmer son effroi. Cependant Hercule, inquiet, court çà et là à la recherche de son jeune compagnon ; il l'appelle à trois fois ; mais la voix d'Hylas, qui veut lui répondre, se perd au sein des eaux où il vient de descendre[1]. La légende ajoutait que le héros avait menacé de ravager toute la contrée, si l'on ne découvrait Hylas, mort ou vivant. Depuis ce temps, à un jour consacré, les habitants de Prusium et des environs se répandent sur la montagne, en prononçant à grands cris et à plusieurs reprises le nom d'Hylas[2]. Cette fête asiatique ne rappelait pas seulement le charme des eaux qui ravit et qui tue : Hylas, dont on pleurait la triste fin et qu'on voulait ramener à la vie, était, comme Hyacinthe, comme Adonis, comme tous ces beaux adolescents à l'existence éphémère, l'image

1. Dans les croyances populaires de la Grèce, les enfants qui mouraient tout jeunes avaient été enlevés par les Nymphes. *Corp. Inscr.*, n° 997 ; 6201 6293. Cet enlèvement était le symbole de la mort facile et douce.

2. Apollon., *Argon.*, I. 1207-1240. Theocr., XIII, 45. Strab., p. 564.

e la fraîche végétation printanière qui, chaque année, se flétrit, ɔrès une courte et brillante floraison.

Au chœur des nymphes des eaux se mêle souvent le groupe de ılles qui habitent les bois et les montagnes, qui peuplent toute la nare agreste, où elles sont en rapport avec les dieux pasteurs comme ɔollon et comme Hermès, où elles vivent dans la société de Pan des Satyres, qui prennent part à leurs jeux, qui les poursuivent leurs ardeurs lascives à travers les épais taillis et au fond des vernes creusées aux flancs des rochers. On distinguait parmi elles : s *Oréades,* qui se plaisent surtout sur les pentes et les sommets s montagnes; les *Méliades,* nymphes des frênes; les *Dryades,* mphes des forêts de chênes; les *Hamadryades,* dont le nom exprime vie sympathique de ces vierges divines avec les arbres qu'elles aient choisis comme domicile. Souvent, en effet, on ne leur attriıait pas l'immortalité, mais seulement une longue vie, qui pouit finir avec les êtres végétatifs dont l'existence était intimement e à la leur. « Elles vivent longtemps, dit l'auteur d'un hymne homérique, elles se nourrissent d'ambroisie; elles dansent en chœur ec des dieux... Les sapins, les chênes à la haute tête, nés en ême temps qu'elles, croissent sur la terre nourricière des humains, ıns les grandes montagnes, beaux et florissants. Mais lorsque la ırque de la mort approche, alors les beaux arbres commencent ır se dessécher sur pied, leur écorce se consume, leurs rameaux mbent; en même temps qu'eux, l'âme des Nymphes abandonne lumière du soleil[1]. » Les arbres où vivent les Nymphes sont donc ıose divine, et l'on ne peut porter la main sur eux impunément. ne tradition, mise en œuvre par Apollonius[2], rapportait comment ı bûcheron qui coupait un jour du bois dans la forêt, entendit la ıix d'une Hamadryade, le suppliant de respecter l'arbre qui lui ait cher, avec qui elle avait déjà longuement vécu. Le bûcheron, ıurd à cette prière, porta sa hache sur le chêne sacré. Mais il fut entôt puni de son audace. La colère de la nymphe dont il avait ıéprisé les supplications déchaîna sur lui et sur toute sa descenance les plus cruelles calamités.

Au sein de la nature sauvage où les nymphes jouent et chantent ans l'onde des ruisseaux, où elles dansent avec les rameaux qui

1. *Hymn. hom.*, IV, 257 sqq., éd. Baumeister. Sur la longueur de leur ie, voir Hésiode, chez Plut., *De Defect. Orac.*, 11.
2. *Argon.*, II, 476.



se balancent au vent, où la sève qui enfle les jeunes bourgeons et anime la vie des grands arbres est leur âme toujours vivante et palpitante, un phénomène d'une apparence merveilleuse, celui de l'écho, avait vivement frappé l'imagination populaire. L'écho qui, dans la montagne, répète les mugissements du vent ou les harmonies des eaux, devait être en rapport avec les nymphes qui habitent ce même domaine. Pour expliquer son origine, une fable ingénieuse avait été créée par les Grecs. *Écho*[1], disaient-ils, fut jadis une belle vierge, nourrie et élevée par les Nymphes, instruite par les Muses dans l'art du chant, de la flûte et de la syrinx; amie de la solitude, elle fuyait la société des dieux et des hommes et se refusait à leur amour. Le dieu Pan, jaloux de son talent musical, irrité de ne pouvoir jouir de sa beauté, anima un jour d'une folie furieuse tous les bergers de la contrée, qui se précipitèrent sur la vierge, la mirent en pièces et dispersèrent ses membres par toute la terre. Gæa recueillit et ensevelit ses dépouilles. Depuis ce temps, Écho n'a plus de résidence fixe; elle est partout. Mais, au sein de la mort, elle a conservé le don musical, la faculté d'imiter et de reproduire tous les sons qui frappent ses oreilles[2]. Une autre version de la même fable est celle qui a été traitée par Ovide. Pendant que Jupiter était à la poursuite des nymphes, Écho, dit-il, ne cessait de parler à Hèra, pour la tenir à distance et lui dérober le spectacle des infidélités de son époux. Un jour cependant la reine des dieux s'aperçut du piège qui lui avait été tendu : elle punit la jeune fille en la transformant en écho, c'est-à-dire en une personne qui n'est pas maîtresse de sa langue, « qui ne sait point parler la première, qui ne peut se taire quand on lui parle, qui ne fait que répéter les derniers sons de la voix qu'elle entend[3]. » Peut-être l'imagination du poète latin a-t-elle eu quelque part dans cette trop spirituelle explication. Une fable plus authentique est celle des rapports d'Écho et de *Narcisse*.

Quand elle vivait encore dans la société des vierges des eaux, la nymphe s'enflamma pour le bel adolescent. Dédaignée par lui, elle va cacher sa honte au fond des antres solitaires, où la douleur et le dépit la consument. Son corps s'épuise; tout son sang s'évapore;

1. Voir Wieseler, *Die Nymphe Echo*, Göttingen, 1854; *Narkissos*, 1856.
2. Longus, III, 23. D'après Moschus (*Idyll.*, VI), Écho, aimée de Pan, aimait un Satyre.
3. Ovid., *Metam.*, III, 362 sqq.

« il ne lui reste que la voix et les os : sa voix s'est conservée; ses os ont pris la forme d'un rocher. Depuis ce jour on ne la voit plus sur les montagnes; mais, des profondes retraites où elle se dérobe, elle se fait encore entendre à tous ceux qui l'appellent[1]. » La passion malheureuse d'Écho était étrangère à la légende de Narcisse, telle qu'on la racontait à Thespies. Le beau jeune homme, disait-on, étant arrivé un jour sur les bords d'une fontaine limpide, aperçut son image qui se reflétait dans le cristal des eaux. Il prête un corps à cette ombre vaine; il demeure en extase devant lui-même; il se penche sur l'onde trompeuse; il y plonge les bras pour saisir l'objet fugitif de sa passion. Rien ne peut l'arracher à cette douce et cruelle contemplation; rien ne soulage ses impuissants désirs. Consumé d'amour, il languit et meurt. On racontait encore que Narcisse avait une sœur qui lui ressemblait, qu'on confondait avec lui et dont il tomba amoureux. Après la mort de la jeune fille, il venait tous les jours près d'une source, pour contempler sa propre image qui lui rendait celle de sa sœur, et tromper ainsi son chagrin[2]. Gracieuse légende dont le sens naturel ne peut échapper. Narcisse n'est autre chose, en effet, que la fleur dont il porte le nom; la fleur qui croît sur le bord des sources où, au printemps, se reflète et se mire sa beauté, où, à l'entrée de la chaude saison, elle penche sa tige languissante, qui bientôt se flétrit.

1. Ovid., III, 342.
2. Pausan., IX, 31, 7; Ovid., *l. cit.*



LIVRE III

DIVINITÉS DE LA TERRE

CHAPITRE PREMIER

GÆA ET RHÉA-CYBÈLE

En Grèce, de même que chez les autres populations indo-européennes, la terre est une divinité primordiale, comme le ciel, que la *Théogonie* hésiodique et les plus anciennes traditions religieuses lui donnaient pour époux. Déjà le Rig-Véda, en parlant du Ciel et de la Terre, les appelle « le couple immortel, les deux grands parents du monde[1]. » — « J'invoque dans les sacrifices, dit le poète, en implorant le secours des dieux, ces deux divinités mères, grandes, larges, solides, remplies de beauté et qui renferment l'immortalité[2]. » En Grèce, dans les mystères de Samothrace, les deux divinités que l'on invoquait par excellence étaient aussi le Ciel et la Terre[3]. Ce n'était pas là seulement une croyance mystique, enfermée dans l'ombre de quelques sanctuaires; c'était, comme le remarque Aristote, une croyance générale et vraiment populaire. « Il s'est trouvé des philosophes, dit-il, qui ont choisi comme principe universel des choses, les uns le feu, les autres l'eau, d'autres encore l'air : pourquoi ne parlent-ils jamais de la terre, comme le fait le vulgaire des hommes pour qui la terre est tout? » — « Hésiode, ajoute-t-il, dit que la terre est le premier

1. Trad. Langlois, t. IV, p. 38.
2. *Id.*, t. I, p. 427.
3. Varr., *De ling. lat.*, IV, p. 17, édit. Bip.

des corps; tellement est ancienne et populaire cette opinion[1]. » L'auteur du traité *du Monde* fait ressortir comment l'idée d'immortalité peut s'attacher à ce corps immense qui étonne l'homme par les mille phénomènes de sa vie féconde. « La terre qui se pare de végétaux de toute espèce, d'où jaillissent les sources, qui est foulée et parcourue par les animaux, qui met au monde tous les êtres en leur temps, les nourrit et les reçoit, qui produit en eux mille formes et mille transformations, garde cependant une substance qui ne vieillit pas[2]. »

On conçoit facilement comment l'idée du divin s'éveilla au spectacle de la terre, de cet être puissant, qui enfante sans relâche comme sans épuisement, mais qui ne produit à la lumière que des êtres périssables, tous destinés, les uns tôt, les autres tard, à rentrer dans les ténèbres d'où ils sont pour un instant sortis. A la surface de la terre, les Grecs voyaient les végétaux comme les animaux tour à tour naître, croître, s'épanouir dans la plénitude de la vie, pour dépérir ensuite et rendre leurs dépouilles au sol où ils allaient pourrir et recevoir les germes d'une vie nouvelle. Au-dessous de cette surface s'accomplissait le travail de la germination, l'élaboration mystérieuse de ces êtres éphémères qu'ils voyaient éclore régulièrement chaque année avec la saison nouvelle. Et quand ils faisaient un retour sur eux-mêmes, ils ne séparaient pas leur destinée de celle des autres enfants de la Terre : ils se considéraient, eux aussi, comme les fils de cette mère divine, nourris et allaités par elle pour une courte durée, qui bientôt mouraient et rentraient dans les profondes entrailles qui leur avaient donné naissance. La terre était donc pour les Grecs, selon l'heureuse expression de Preller[3], « à la fois le sein maternel des êtres et leur tombeau toujours ouvert ». Ce saisissant contraste de la vie et de la mort dont la terre est le commun domaine, fut une des idées dominantes de la religion des Mystères éleusiniens, tout entière consacrée aux divinités souterraines; mais cette double idée, il faut le reconnaître, n'existait pas encore dans le culte simple que rendaient à la terre les plus anciennes populations de la Grèce.

La terre, divinisée par l'imagination grecque, a reçu, selon les temps ou suivant les pays où elle fut d'abord honorée, trois noms

1. *Metaph.*, I, 8, 5.
2. *De Mundo*, V.
3. *Griech. Mythol.*, I, 497 : « Der Mütterliche Schooss und das immer offene Grab. »

divers : *Gæa,* qui est son nom simple, primitif; *Rhéa*, probablement d'origine étrangère comme *Cybèle,* avec laquelle elle se confondit de bonne heure; *Dèmèter,* qui est resté le nom le plus ordinaire et le plus usité de cette divinité. Ces noms qu'il importe de distinguer, correspondent, dans la mythologie hellénique, à trois expressions diverses, à trois variantes de la même conception.

Gæa (Γαῖα) semble s'être présentée à l'imagination des premiers habitants de la Grèce comme un être immense, gigantesque. Ils avaient été frappés de cette vaste étendue de la terre que ni leurs yeux ni leurs pas ne pouvaient mesurer; et ils disaient que Gæa était la divinité « à la large poitrine, la divinité monstrueuse[1] ». Cette idée de l'immensité de la terre, jointe au spectacle de sa vie et de sa force infinies, les avait amenés à penser que Gæa avait existé à l'origine même des choses. D'après la *Théogonie*[2], Gæa est l'être primordial né aussitôt après le Chaos, pour servir à toutes choses de fondement inébranlable. Ce grand être, doué à son apparition d'une merveilleuse puissance de génération, enfante Ouranos (le Ciel), les grandes Montagnes et Pontos (la Mer). Bientôt unie à Ouranos, elle donne le jour à une série d'êtres puissants dont quelques-uns, les Titans, sont gigantesques comme leur mère. Ainsi l'œuvre de création qui se poursuit sans interruption dans la nature était apparue à l'esprit des Grecs, comme à celui des Aryas, sous une grande et simple image : celle d'un couple divin dont l'union a donné et donne encore naissance à tous les êtres; *Ouranos,* le père qui féconde; *Gæa,* la mère qui conçoit, qui enfante et qui nourrit.

Il n'est guère possible de douter que Gæa soit une divinité primitive de la Grèce, antérieure à la brillante famille des dieux homériques. Ceux-ci, en effet, quand ils font un serment solennel, ne manquent pas d'invoquer Gæa, comme une de ces divinités antiques et redoutables qu'ils ont remplacées peut-être dans les hommages des hommes, mais dont ils n'ont pas supprimé la puissance. « Je prends à témoin de mes paroles, s'écrie Hèra, et Gæa et le vaste Ciel qui est au-dessus de nos têtes[3]. » Les héros homériques, à l'imitation de leurs dieux, n'oublient jamais Gæa dans leurs formules de serment; ils lui réservent une place à côté d'Hèlios et de

1. Γαῖα εὐρύστερνος, Γαῖα πελώρη.
2. Vers 117 et suiv.
3. *Iliade*, XV, 36.

Zeus. « Je prends maintenant à témoin, dit Agamemnon, Zeus d'abord, le dieu très haut, le dieu suprême, et Gè et Hélios et les Érinyes, qui, sous la terre, punissent les hommes qui se parjurent[1]. » D'après ce dernier texte, on voit qu'aux temps homériques Gaea se distingue nettement des divinités infernales qui habitent dans ses entrailles. Si on lui immole des brebis noires[2], symbole des ténèbres de son sein, cela ne veut pas dire qu'elle soit déjà une puissance de la mort, comme elle le sera plus tard, à l'époque d'Eschyle[3]. L'imagination grecque n'est pas encore descendue bien avant dans les profondeurs de la terre : elle s'arrête plus volontiers à sa surface; et à la vue de son immensité, de sa force inépuisable de production, elle adore en elle une divinité.

Cette divinité n'est pas seulement la mère de tous les êtres qui naissent du sol et que le sol nourrit; elle est encore, en un sens, la mère de l'homme qui lui doit sa subsistance. C'était la prétention de certains peuples grecs, des habitants de l'Attique et de l'Arcadie en particulier, d'être une race *autochthone*, c'est-à-dire une race qui, au commencement, était née du sol où plus tard elle avait grandi. Or, cette idée de l'autochthonie n'est autre chose que l'idée mythologique de la maternité de Gaea, qui originairement avait tiré l'homme de son sein comme les autres êtres vivants. Dans les légendes attiques, cet homme enfant de la Terre était *Érichthonios*. Plusieurs monuments de l'art grec nous font assister à la naissance de ce premier habitant de l'Attique[4]. On y voit Gaea sous les traits d'une femme dont le buste seul est au-dessus du sol, tandis que la partie inférieure de son corps y est engagée : cette femme, les bras levés vers la déesse Athéna, lui présente, en face d'Hèphaestos, Érichthonios, le nouveau-né qu'elle vient de tirer de ses entrailles (fig. 102).

La maternité de Gaea ne s'était pas bornée à enfanter le premier homme : on croyait qu'elle se continuait dans la descendance d'Érichthonios, et l'on attribuait à cette divine action la multiplication des enfants des hommes. C'est ce qui ressort de l'hymne homérique qui lui est consacré. « Je chanterai Gaea, mère univer-

1. *Iliade*, XIX, 258.
2. *Iliade*, III, 103.
3. *Perses*, 213 et 620, édit. H. Weil.
4. Outre le vase de Vulci, ici reproduit d'après les *Denkmäler der alten Kunst*, I, n° 211, voir une terre cuite du musée de Berlin, dans l'*Archaeologische Zeitung* N. F. Band V, 1873, pl. 63.

selle, aux solides fondements, la plus antique des divinités, qui sur son sol nourrit tout ce qui existe... C'est par ta faveur, ô déesse vénérable, que les hommes ont beaucoup d'enfants et qu'ils récoltent beaucoup de fruits; c'est de toi qu'il dépend de donner ou d'enlever aux mortels les aliments de la vie. Heureux celui qu'au fond du cœur tu honoreras de ta bienveillance; celui-là aura tout en abondance. Son champ fertile se charge de moissons, ses pâturages abondent en bestiaux, et sa maison se remplit de biens... Les



Fig. 102. — Naissance d'Érichthonios.

fils de ceux que tu protèges se complaisent dans les joies de leur verte jeunesse, et les vierges leurs filles se livrent, dans des chœurs, à toute la gaieté de leur âge florissant et dansent sur les tendres fleurs de la prairie. » — L'idée de la protection exercée par Gæa sur la naissance et sur la croissance des enfants s'exprimait, en Attique, d'une façon précise par l'épithète de Κουροτρόφος donnée à la déesse, représentée alors sous les traits d'une bonne mère qui donne la main à un petit enfant ou qui le porte dans ses bras[1].

Le culte de Gæa n'éveillait pas partout en Grèce d'aussi gracieuses images. Près de la ville d'Ægæ, en Achaïe, on voyait un sanctuaire de la déesse, où était enfermé son ξόανον, c'est-à-dire une

1. Pausan., I, 22, 3.

statue de bois remontant, comme toutes les représentations du même genre, à une haute antiquité[1]. Il n'est pas douteux que, sur cette côte d'Achaïe, si souvent ravagée par les tremblements de terre, le culte de Gæa ait eu une signification particulière et que les habitants de la contrée aient voulu, par de pieux hommages, apaiser une déesse dont la colère avait de si terribles effets. A Olympie, il y avait un sanctuaire et un autel de Gæa à l'endroit même où autrefois, disait-on, était un *mantéion* de la déesse[2]. A Delphes, comme nous le voyons par les premiers vers des *Euménides* d'Eschyle, c'était Gæa qui, avant Thémis et Apollon, avait occupé l'oracle. On attribuait donc à Gæa une puissance divinatoire antérieure à celle des autres divinités; idée qui ne peut nous étonner, si nous songeons que le sein de la terre est la source de ces gaz qui, en s'exhalant de certaines cavernes, produisaient sur le cerveau des hommes un trouble qu'ils considéraient comme un délire inspiré; que de la terre également jaillissent ces fontaines dont l'eau communiquait à ceux qui en buvaient une vertu prophétique. On voit, par ces exemples, combien d'attributions diverses avait acquises avec le temps cette divinité primitive de notre race[3] et comment le culte antique de Gæa, assez mal défini aux époques historiques, sauf peut-être chez les Athéniens fiers de leur autochthonie légendaire, sans disparaître complètement, tendait cependant à s'effacer devant le culte plus précis de Dèmèter.

Rhéa, le mot l'indique, est aussi la terre divinisée. Ce mot semble, en effet, n'être qu'une métathèse de ἔρα, dont la racine se retrouve dans le sanscrit *Ira*[4], dans le latin *Terra* et dans l'allemand *Erde*. C'est peut-être une divinité analogue à celle que les anciens Germains, au témoignage de Tacite[5], adoraient sous le nom de *Hertha* ou *Nerthus*.

Rhéa se distingue tout d'abord de Gæa par l'origine de son culte, qui n'appartient pas à la Grèce propre. Sans doute son nom se trouve déjà dans l'*Iliade;* mais le poète homérique pouvait l'avoir emprunté aux traditions religieuses de l'Asie Mineure. En

1. Pausan., VII, 25, 13.
2. Pausan., V, 14, 10.
3. Ses attributions se confondaient quelquefois avec celles de la Mère des Dieux. Solon (Fragm., 36, éd. Bergk) l'appelle *μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων ἀρίστα Γῆ μέλαινα*. Dans le péribole du temple de Zeus Olympien, il y avait un *témenos* consacré à *Gè Olympia* (Pausan., I, 18, 7).
4. Weber, *Indisch. Stud.*, I, 352.
5. *German.*, 40.

rète, Rhéa aussi bien que Gæa, apparaît comme la mère primitive : tous les êtres. Dans ce pays, son culte était associé à celui du ıpiter du mont Ida : les légendes crétoises, dont quelques vers de *Théogonie* nous ont apporté l'écho, disaient que Zeus, après sa ıissance, avait été porté en Crète par sa mère Rhéa, et caché par ıe dans les profondeurs d'une caverne, où la Terre l'avait nourri l'avait élevé[1]. Le dieu le plus puissant du monde, celui dont les tres dieux et les hommes eux-mêmes ne sont que les enfants, ait donc été mis au jour par Rhéa et avait bu la vie à son sein aternel. Le poète homérique, développant cette idée, ajoutait ıe, de son union avec Cronos, elle avait enfanté les trois frères rins qui composent la trinité primitive de l'Olympe : Zeus, séidon et Hadès[2], et les poètes postérieurs la désignaient d'une ;on générale comme la *Mère des Dieux* (Μήτηρ Θεῶν).

Ce culte de la Mère des Dieux, de bonne heure répandu en èce, y avait été apporté d'Asie Mineure, où il remontait à une ute antiquité. Toute la vaste péninsule reconnaissait dans Rhéa première et la plus grande de ses divinités; les sommets de ses incipales montagnes étaient consacrés à cette Grande Mère. Elle gnait sans partage sur l'Ida troyen, sur le Sipyle de Mysie, sur le nolos lydien, sur les chaînes de la Phrygie et de la Bithynie. Suint les différentes contrées où elle était adorée, elle s'appelait tour tour la déesse du mont Sipyle (Σιπυληνή), la déesse du Dindyme ινδυμηνή), la déesse du Bérécynte (Βερεκυντία). On la désignait uvent encore par l'épithète de *Cybèle,* c'est-à-dire peut-être de esse des montagnes ou des cavernes[3].

Cybèle, divinité de la Terre, apparaît donc en Asie Mineure avec caractère particulier que ni Gæa, ni Dèmèter n'ont eu en Grèce. n'est pas la déesse des champs cultivés et des fertiles vallées : st la terre, dans sa libre et sauvage énergie, telle qu'on la voit développer sur les pentes et dans les gorges de ces montagnes nt les masses énormes dominent la plaine; c'est la mère-nature orée là où sa puissance éclate le mieux et où elle frappe l'homme plus d'étonnements. Cybèle est essentiellement « la déesse mongneuse », comme on l'appelait, celle qui trône sur les hauts som-

1. *Theogon.*, v. 457 et suiv.
2. *Iliade*, XV, 187.
3. Le mot κύβελα signifiait *cavernes* en Phrygie. Hésychius : κύβελα ὄρη ρυγίας. καὶ ἄντρα. καὶ θάλαμοι. En Lydie, Cybèle s'appelait Κυβήβη.

mets et dans les solitudes impénétrables des forêts[1]. Reine de l
nature sauvage, elle la domine tout entière, et les animaux qu
habitent son domaine sont contraints à lui obéir et à lui faire cor
tège. Aussi, sur les monuments, est-elle ordinairement accomp
pagnée de deux lions, dont la farouche et majestueuse figure con
vient au caractère de la déesse (fig. 103).

Son culte, qui avait grandi dans les replis des montagnes de l
Phrygie, emprunta au spectacle de cette grande nature et à l'obser
vation des phénomènes annuels de la croissance et du dépérissemen
de la végétation, une exaltation passionnée qui éclatait tour à tou
en transports d'une joie délirante et en longs gémissements de dou
leur. Quand les prêtres de Cybèle, un flambeau
la main, s'élançaient sur les pentes du Dindyme
poussant des cris sauvages, faisant retentir l
bruyante musique des cymbales et des tambours
au sein de leurs danses échevelées et de leur violen
délire, c'était successivement le retour de l
montagne à la vie qu'ils saluaient, ou la mort d
la végétation qu'ils pleuraient. Cette idée sembl
également contenue dans le mythe grec qui faisai
de Rhéa, épouse de Cronos, une femme d'une fécondité inépui
sable et d'une fécondité malheureuse, dont tous les enfants sont
après leur naissance, engloutis par leur père, mais qui pourtant n
cesse d'enfanter.


Fig. 103. — Cybèle.

Sur le Dindyme, la montagne sacrée de Cybèle, on montrait au
visiteurs, à côté d'une caverne qui avait été le plus ancien sanc
tuaire de la déesse, et de son image primitive sous la forme d'un
pierre tombée du ciel, le tombeau de son bien-aimé *Attis*. L
légende d'Attis était, dans la religion phrygienne de Cybèle, ce qu
fut la légende d'Adonis dans la religion syrienne d'Aphrodite. Attis
aussi bien qu'Adonis, est un bel adolescent qui meurt dans s
fleur, comme un fruit arraché de sa tige, comme un épi coup
avant la moisson; c'est le printemps dans son jeune et brillant éclat
et dans son éphémère durée. Mais la belle saison tuée par l'hiver
ne tarde pas à renaître. Attis sort de son tombeau; il était mort, il
ressuscite; c'est un dieu impérissable, et la vénération des Phry-
giens lui décernait, à ce titre, le nom de *Papas*, c'est-à-dire de
maître et de père. Attis était devenu, en Asie Mineure, le héros de

1. Preller, *Griech. Mythol.*, I, 527-529.



plusieurs légendes dont les détails varient, mais dont le fonds est identique. Chez les Lydiens, Attis était un jeune prêtre de la Grande-Mère, qui était venu jadis leur enseigner les mystères de la déesse et qui avait été bientôt l'objet d'une telle vénération que Zeus, irrité contre lui, avait déchaîné dans les campagnes de la Lydie un sanglier furieux sous les coups duquel il avait péri[1]. A Pessinonte, centre du culte de Cybèle, on racontait une autre histoire dont les détails étranges nous ont été conservés par Pausanias et par Arnobe, et qui, dépouillée de ses ornements accessoires, peut se réduire aux idées suivantes : Attis, adolescent d'une rare beauté, fut aimé d'*Agdistis*, c'est-à-dire de Cybèle; dans un moment de jalousie, celle-ci força le jeune homme à se dépouiller de sa virilité, mais elle ne tarda pas à se repentir du mal qu'elle lui avait fait, et elle le métamorphosa en pin[2]. Dans cette légende, Attis n'était sans doute qu'une image de cette gracieuse végétation dont la terre se pare dans la belle saison de l'année; végétation qui, vers la fin de l'automne, perd sa sève et va mourir, qui conserve cependant un reste de vie dans ces arbres dont la verdure inaltérable traverse l'hiver et qui semblent triompher de la mort dont les autres végétaux sont atteints. Les fêtes d'Attis rappelaient à la fois cette fin malheureuse et cette résurrection du dieu. Un jeune pin que l'on abattait dans la forêt, couronné de violettes et orné de bandelettes de laine, était traîné dans le sanctuaire de la Grande Déesse ; c'était le symbole du dieu mort. Après quoi, on allait dans la montagne gémir sur son sort; on l'appelait aux accents d'une inquiétude douloureuse, aux sons d'une musique tumultueuse, avec de violents transports. Le dieu semblait se réveiller de son sommeil aux cris de ses adorateurs. Bientôt, à ces démonstrations de désespoir succédaient les accès d'une joie éclatante : Attis avait reparu à la lumière; le printemps l'avait ramené.

La religion de Cybèle amante d'Attis, est essentiellement originaire de la Phrygie, où elle se rattache à l'histoire de la civilisation et aux légendes qui racontaient la merveilleuse prospérité dont cette contrée avait joui sous ses premiers rois, Gordias et Midas. Gordias avait été comblé des faveurs de la Grande-Mère; Midas, son fils, avait élevé à Pessinonte le premier temple en son honneur. Les Phrygiens, renfermés d'abord dans leurs montagnes, où ils

1. Pausan., VII, 17, 9.
2. Pausan., VII, 17, 5. Arnob., *Adversus Gentes*, V, 5, 7.

avaient été une race de bergers et de chasseurs, étaient, avec le temps, descendus dans les vallées du Sangarios, où ils s'étaient adonnés aux travaux de la terre et à la culture de la vigne. Cybèle les avait suivis. Sans perdre entièrement son caractère de divinité de la nature sauvage, elle avait présidé à tous les progrès de la civilisation naissante, à l'agriculture, à la constitution des sociétés, à la fondation des villes dont les tours avaient bientôt couronné toutes les hauteurs de la Phrygie. C'est pour cette raison peut-être que les monnaies asiatiques et les statues de l'art grec ou romain représentent ordinairement Cybèle avec une couronne de tours et que les poètes latins la désignaient par les mots de « *mater turrita* ou *mater turrigera*[1]. » (Fig. 104.)


Fig. 104. — Statue de Cybèle.

Le culte de la grande divinité phrygienne, que l'on trouve établi, de temps immémorial, à Magnésie, à Smyrne, à Milet, à Éphèse, parvint de très bonne heure à la connaissance des Grecs par l'intermédiaire des colonies asiatiques. A l'époque des guerres médiques, il avait depuis longtemps franchi la mer Égée pour s'établir en Grèce. A Thèbes, par exemple, on montrait, près de la maison de Pindare, un sanctuaire que le poète avait élevé à la Mère des Dieux, et une statue de la déesse, œuvre de deux artistes thébains[2]. Cet hommage rendu à Cybèle par un poète aussi religieux, aussi attaché aux antiques traditions que Pindare, témoigne de l'importance qu'avait déjà acquise en Grèce le culte phrygien. A Athènes, Cybèle n'avait pas reçu un moins bon accueil : on lui avait élevé un temple, le *Mètroon*[3], où l'on déposait les archives

1. Nous ne faisons que résumer ici Preller (*Griech. Mythol.*, I, p. 505-508).
2. Pausan. IX, 25, 3. Voir, sur ce détail, notre thèse latine : *De thebanis artificibus*, p. 18.
3. Celui qui était situé dans la ville, dont parle Pausanias (I, 3, 5; cf.

e l'État, et qui était orné d'une magnifique statue de la déesse, œuvre de Phidias ou de son élève Agoracritos. Plus tard, la Mère es Dieux eut des sanctuaires sur l'Acro-Corinthe, à Phigalie, à lessène, à Acriæ, en Laconie, et dans beaucoup d'autres endroits[1]. lais, si la Grèce lui accorda le droit de cité, elle la considéra toujours cependant comme une divinité étrangère, et les idées religieuses, les légendes poétiques que faisait naître dans l'esprit des recs le spectacle de la terre, vinrent se grouper non autour de la ybèle phrygienne, mais autour de la Dèmèter hellénique.

ycurg., *Leocr.*, 66; Démosth., *Aristogit.* I, 98) et que nous connaissons également par les inscriptions (Rangabé, *Antiq. hellén.*, II, nos 1153-54-56). Il y vait un autre *Mètroon* au faubourg d'Agra : Μητρὸς ἐν Ἄγρας (Kirchhoff, *uscriptiones Atticae*, I, n° 273, f. 23), un également au Pirée, avec un *thiase*, u confrérie religieuse de la Mère des Dieux (Foucart, *Associations religieuses hez les Grecs).*

1. Pausan., II, 4, 7; VIII, 30, 4; IV, 31, 6; III, 22, 4.

CHAPITRE II

DÊMÊTER ET PERSÉPHONE.

Dêmêter se présente dans la mythologie grecque sous un double aspect. Tantôt, suivant l'étymologie vulgaire du mot[1], elle est la *Terre-Mère,* la divinité dispensatrice des fruits du sol et en particulier du blé, nourriture principale de l'homme. Tantôt, elle est la terre considérée dans ces profondeurs mystérieuses où s'élabore la vie des végétaux, où s'étend en même temps le monde ténébreux de la mort. Dans ce dernier cas, Dêmêter est inséparable de Corê ou Perséphone, et elle préside avec elle à la religion d'Éleusis. Son culte a donc eu, en Grèce, à la fois un caractère simple et un caractère mystique que nous allons successivement étudier.

La terre nourricière a dû être, on le comprend facilement, l'objet de l'adoration des premières tribus agricoles qui se sont fixées sur le sol de la Grèce. Si, dans les poèmes homériques, Dêmêter ne joue aucun rôle, si son nom même y est rarement prononcé, c'est que cette déesse des paysans et des laboureurs ne s'était pas encore élevée à la dignité des nobles divinités honorées par les tribus héroïques dont l'action remplit l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Mais Dêmêter, dédaignée de l'épopée, avait sans doute trouvé depuis longtemps en Grèce un culte et des fidèles. Des traces de ce culte primitif se rencontraient plus tard dans certaines contrées sauvages et montagneuses, restées étrangères par leur situation aux bouleversements politiques qui avaient renouvelé ou mélangé la population dans le reste de la Grèce, et où, par conséquent, s'étaient fidèlement conservées les plus anciennes traditions religieuses. A Dodone, quand les prêtresses du Jupiter pélasgique, les Péléiades, chantaient les paroles suivantes : « C'est la Terre qui fait

1. Sur δᾶ = γῆ chez les Doriens, voir Schol. Esch., *Prometh.* 568. Cf. le nom de Δηώ que porte souvent la déesse.

rtir les fruits du sol, donnez donc à la Terre le nom de Mère[1] », sens, sinon la forme même de cette invocation, devait remonter ès haut dans le passé. A Phigalie, en Arcadie, le sanctuaire de èmèter ou Dèo (Δηώ) était une caverne et son image une grossière ole dont les formes étranges sont pour nous l'indice d'un culte ut à fait primitif. Cette image consumée jadis par le feu, et remacée par une statue d'airain due au ciseau d'Onatas d'Égine, un s prédécesseurs de Phidias, représentait la déesse avec un corps femme, mais avec une crinière et une tête de cheval, autour de quelle s'enroulaient et se dressaient des serpents. Le caractère onstrueux de cette représentation s'expliquait par le mythe qui contait le commerce amoureux de Dèmèter et de Poséidon : union où le cheval Arion était né[2]. Or, ce mythe a un sens qui ne paraît s douteux. Poséidon, l'élément humide partout répandu dans la iture, c'est l'eau qui embrasse la terre et la pénètre; le cheval, après une image que les mythes grecs ne cessent de reproduire, est la source qui jaillit, en bondissant, du sein de la terre fécondée ır le dieu des eaux, de même que les dragons aux replis tor-eux rappellent le cours des torrents. Les habitants de l'Arcadie 'aient donc été frappés du spectacle des sources que la terre issait échapper pour les abreuver et pour féconder leur sol. La ie des cavernes de leurs montagnes, la ténébreuse horreur où ils ipposaient que résidait la déesse, les avait amenés aussi à donner Dèmèter le titre de *Dèmèter la Noire,* épithète dont le sens s'était rdu, quand plus tard on cherchait à l'expliquer par les vêtements deuil qu'avait portés la déesse inconsolable de l'enlèvement de rséphone.

On racontait encore en Arcadie, au sujet de Dèmèter et de Poséi-on, une autre légende qui est une variante de celle que nous nons de citer. Le dieu avait pris la forme d'un cheval pour s'unir Dèmèter qui, fécondée malgré elle, avait donné le jour à une le : *Despoina,* dont le nom, identique au sanscrit *Dâsapatni,* qui gnifie « la maîtresse (des esclaves) », se confondit plus tard avec lui de Perséphone, considérée comme la maîtresse et la reine des fers. Dèmèter, ajoutait la légende, après avoir subi la violence u dieu des eaux, avait été en proie à une vive colère; de là le rnom de *Dèmèter-Érinys* ou Dèmèter irritée, qu'elle portait en

1. Γᾶ κάρπους ἀνίει, διὸ κλῄζετε ματέρα Γαῖαν (Pausan., X, 12, 10).
2. Pausan., VIII, 42.

Arcadie [1]. Le sens naturaliste de ce mythe nous échappe en partie. Les indianistes ont tenté de l'expliquer : y ont-ils réussi?

M. Max Müller est d'accord avec Adalbert Kuhn et d'autres savants versés dans l'étude des Védas pour identifier le mot grec *Érinys*, donné comme épithète à la Dèmèter arcadienne, au mot sanscrit *Saranyû*. Mais, sur l'interprétation de ce dernier mot, les mêmes savants ne sont pas d'accord. Pour Max Müller, *Saranyû* est l'Aurore ou la lumière qui court dans le ciel [2]; pour Kuhn et son école, c'est la nuée orageuse, et sa fille Dâsapatni, c'est l'eau du nuage [3]. De ces deux sens divers de la Saranyû védique découlent deux explications du mythe arcadien, très différentes l'une de l'autre, et entre lesquelles il serait téméraire de choisir, quand on n'est pas directement initié à la science des Védas. Peut-être serait-il plus simple de chercher le rapport de ce mythe local avec la nature du sol de l'Arcadie. Dans ce pays, plus que dans tout autre canton de la Grèce, l'union de Dèmèter et de Poséidon, de la terre et de l'eau, présente des phénomènes frappants. Les torrents qui descendent des montagnes et qui sont sans cesse alimentés par les neiges, rencontrent souvent en Arcadie des bassins complètement fermés où les eaux s'amassent et forment des lacs, comme celui de Phénée par exemple; quelquefois, ces eaux, trouvant devant elles une barrière impénétrable, s'engouffrent dans le sol et se creusent une route souterraine par où elles vont se déverser dans des vallées inférieures ou dans la mer, qui n'est pas loin. La vue de cette eau qui pénètre violemment le sein de la terre a pu suggérer aux anciens Arcadiens l'image poétique de la violence faite à Dèmèter par Poséidon; et le mythe de la colère de la déesse qui met au monde Despoina, la reine infernale, se rattache peut-être à l'idée de ces profondeurs ténébreuses du séjour des morts, qu'arrose le fleuve arcadien du Styx [4].

Un autre mythe, beaucoup plus simple, est celui dont nous trouvons la première expression dans l'*Odyssée*, et que reproduit

1. Pausan., VIII, 25, 6, 42.

2. *The Saturday Review*. 1858, p. 114, et *Nouvelles leçons sur la science du langage*, t. II, p. 228-231 de la traduction française de MM. Georges Perrot et Harris.

3. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, I, 456. M. A. Maury a adopté cette interprétation (*Religions de la Grèce*, I, p. 85).

4. Voir plus loin, au chapitre sur les Enfers, les détails qui concernent le Styx.

ensuite la *Théogonie* hésiodique. Dèmèter, disait-on, s'était un jour unie d'amour au héros Jasion, dans un champ trois fois labouré : le fruit de cette union avait été Ploutos [1]. Le héros *Jasion*, c'est sans doute le semeur primitif : *Ploutos*, c'est la richesse, et nous n'avons ici qu'une image de l'énergie productive de la terre cultivée, qui des semences jetées dans son sein fait germer et grandir de riches moissons. Ces premiers témoignages nous montrent dans Dèmèter une divinité de la terre travaillée par l'homme, une déesse du champ labouré, et ainsi elle se distingue nettement de Gæa et de Rhéa. Déjà le poète homérique en fait une divinité qui préside aux travaux agricoles. « C'est la blonde Dèmèter, dit-il, qui, à l'aide du souffle des vents, sépare le grain de blé de son enveloppe légère » ; et pour désigner le pain, il emploie l'expression Δημήτερος ἀκτή, « le grain broyé de Dèmèter [2] ». On voit combien le nom de cette divinité avait, à l'origine, une signification précise et limitée.

Cette signification se conservera pendant longtemps dans les campagnes de la Grèce, même quand la religion éleusinienne sera dans son plus vif éclat. Les fêtes populaires de Dèmèter correspondront toujours aux occupations les plus importantes de la vie agricole, que les paysans aimaient à placer sous une protection divine [3]. Avant le labour, ils adressaient leurs prières à Dèmèter Προηροσία; au printemps, quand les semences commencent à lever, quand la pointe verdoyante du blé perce le sol, c'est Dèmèter *Chloè* (verte) qu'ils invoquaient. Plus tard, après la moisson, dont ils offraient les prémices à la déesse, ils célébraient la fête des *Alôa*, ainsi nommée de l'aire où l'on bat le blé. Cette fête, qui s'appelait encore les *Thalysia*, était l'occasion de festins et de divertissements que la septième idylle de Théocrite fait revivre pour nous dans leur cadre champêtre. Parmi les nombreuses épithètes données à Dèmèter [4], plusieurs rappelaient les différents aspects du blé, depuis le moment où il apparaît à la surface du sol, jusqu'au jour où il est amoncelé en tas dans le grenier du laboureur [5]. C'était également

1. *Odyss.*, V, 125; *Theogon.*, v. 969.

2. *Iliade*, V, 500; XIII, 322. La même expression se rencontre souvent dans *les Travaux et les Jours*, vers 32, 466, 597, 805, etc.

3. Voir Welcker, *Griech. Götterlehre*, t. II, p. 468 sqq.

4. Gerhard (*Griech. Myth*,) en compte jusqu'à 70. M. Blondel, ancien membre de l'École d'Athènes, enlevé prématurément à la science en 1873, avait fait une étude spéciale sur les épithètes de Dèmèter. Les résultats n'en ont pas été publiés.

5. On appelait la déesse φοινικόπεζα (couleur rougeâtre du chaume)

ment aux champs de blé qu'étaient empruntés les attributs qui distinguent d'ordinaire les représentations de Dèmèter; l'épi et le pavot rouge, que nous trouvons sculptés avec d'autres ornements végétaux sur divers monuments, entre autres sur le *calathos*, la haute corbeille que porte la tête colossale d'une caryatide de Dèmèter, provenant des ruines d'Éleusis, et qui est aujourd'hui à Cambridge [1] (fig. 105).

Le blé étant un don de Dèmèter, il était naturel de rattacher à la religion de cette divinité l'invention des instruments de culture et l'origine des différents travaux agricoles. Ces inventions étaient, pour les imaginations pieuses, autant de faveurs accordées aux hommes par la déesse. Elles se personnifiaient en Attique dans plusieurs héros, tous en relation intime avec Dèmèter; entre autres, *Bouzygès*, le premier qui ait attelé les bœufs à la charrue, et *Triptolémos*, dont le nom exprime l'idée de ces « trois labours » qu'Hésiode recommande déjà aux agriculteurs de Béotie [2]. On disait que Triptolémos était le fils de *Disaulès* ou *Diaulos*, c'est-à-dire du double sillon que trace le bœuf, à l'aller et au retour, dans le champ de labour [3]. Les légendes éleusiniennes racontaient que Dèmèter avait enseigné elle-même ses mystères à Triptolème, qui avait été le premier prêtre de la déesse, le fondateur de son culte, le roi primitif du pays; et les familles des prêtres éleusiniens avaient eu soin d'inventer des généalogies qui leur donnaient Triptolème pour premier ancêtre.



Fig. 105. — Dèmèter au calathos.

ἀζησία (le grain desséché), *ἰουλώ* (la déesse de la gerbe), πολύσωρος et *σωρῖτις* (du tas de blé), etc.

1. Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt. Kunst.*, II, pl. 8, nº 92.

2. *Triptolémos* est composé comme Neoptolémos (R. πολ.). Πολεῖν γῆν est l'expression propre pour labourer la terre (Hesiod., *Op. et D.*, 462). Cf. *Théogon.*, 971 : νειῷ ἐνὶ τριπόλῳ.

3. Comparer la légende de *Trisaulès* à Phénée (Pausan., VIII, 15, 1).

Dans la croyance populaire, Triptolème était surtout le génie bienfaisant des terres cultivées, celui dont les faveurs procurent aux campagnes l'abondance et la richesse. On le représentait, comme on le voit encore par les vases peints, monté sur un char ou voltigeant dans l'air, tenant d'une main un sceptre, de l'autre des épis de blé, et entouré d'une foule qui l'adore[1]. Comme les habitants de l'Attique avaient la prétention d'avoir précédé tous les autres peuples dans l'invention des arts, en particulier dans le développement de l'agriculture, ils disaient que Dèmèter avait fait parcourir le monde entier à Triptolème pour répandre partout ses dons, et leurs artistes se plaisaient à représenter la scène du départ du jeune héros quittant Éleusis pour ces lointains et merveilleux voyages. Triptolème était monté sur un char ailé, attelé des serpents (fig. 106) qui sont un des emblèmes de la terre, et il recevait des mains des deux



Fig. 106. Triptolème.



Fig. 107. — Départ de Triptolème.

déesses éleusiniennes les précieux dons qu'il allait semer à travers le monde (fig. 107). Une pièce perdue de Sophocle, qui avait pour titre *Triptolème,* racontait les voyages du héros, les

1. *Élite Céramographique* III, 48-68. Gerhard, *Auserles. Vasenbilder,* tab. 41 sqq.

dangers qu'il avait courus, les résistances qu'il avait rencontrées, réussissant cependant à répandre partout, avec les présents de Dèmèter, la science de l'agriculture et la douceur des mœurs qui en est la suite, jusqu'au moment où, de retour dans sa patrie, victorieux de toutes les épreuves, il fondait la ville d'Éleusis et le culte des Grandes Déesses[1].

Comme toutes les divinités, Dèmèter a en même temps des amis et des ennemis, des adorateurs zélés et des contempteurs violents. Ces ennemis de Dèmèter se personnifiaient, en Thessalie, dans le héros *Érysichthon*. La signification de ce mot n'est pas évidente. Peut-être faut-il y voir une image de cette terre rouge de Thessalie à laquelle fait allusion le nom de Pyrrha, dans la légende de Deucalion; peut-être encore ne désigne-t-il autre chose que la nielle qui ronge le blé, dont elle est la plus cruelle ennemie, et qui portait en grec le nom d'*érysibiè*. Il est d'autant plus difficile de décider la question, que le premier développement littéraire de la légende d'Érysichthon ne se rencontre pas avant Callimaque. Le poète alexandrin, dans des vers ingénieux auxquels Ovide, s'exerçant sur le même sujet dans ses *Métamorphoses,* n'a ajouté que des détails de mauvais goût[2], fait d'Érysichthon un jeune prince thessalien, qui osa violer le bois sacré de Dèmèter, dont il abattit les arbres pour se construire une salle de festin; la déesse le punit de son audace en le condamnant à une faim dévorante et incessante que rien ne pouvait rassasier. Nous ne saurions préciser le sens de cette légende qui, originaire de Dotion[3], avait été apportée par une colonie thessalienne à Cnide, où Érisychthon s'était transformé en un fils du dieu solaire *Triopas,* dont les solennités, célébrées chaque année au promontoire Triopéion, réunissaient tous les Doriens des côtes d'Asie. Cette légende, ainsi transplantée, avait dû subir certaines altérations. Il arrivait souvent, en effet, que les colonies qui venaient se fixer avec leurs dieux sur un sol nouveau, créaient ainsi entre des divinités, naguère isolées, des associations factices et des liens généalogiques où plus tard il était difficile de se reconnaître assez pour distinguer l'idée religieuse primitive de ses développements postérieurs. La légende d'Érisychthon ne paraît pas d'ailleurs avoir pénétré en Attique, où le héros thessalien,

1. Nauck, *Trag. gr. fragm.*, p. 208.
2. Callim., *Hymn.*, III; Ovid., *Metam.*, VIII, 739.
3. Hellanicus, ap. Athen., X, p. 416.

grâce sans doute à l'analogie de son nom avec celui d'Érechthée, se confondit avec ce fils de Cécrops, et ne fut comme lui qu'une image du sol de l'Attique fendu pour la première fois par le soc de la charrue.

Le caractère simple de Dèmèter, divinité de l'agriculture, s'altère déjà dans le culte qu'on lui rendait aux fêtes des *Thesmophories,* dont la magnificence rivalisait à Athènes avec celle des Panathénées. La déesse y était adorée sous le nom de *Thesmophoros*, c'est-à-dire de *législatrice*. Il importe de déterminer le sens de cette épithète. Faut-il comprendre, avec certains écrivains anciens, que l'établissement des lois civiles remontait à Dèmèter, en ce sens que l'état régulier et bien ordonné des sociétés est une conséquence du développement de l'agriculture? C'est là une idée raisonnable, mais un peu trop abstraite pour qu'on en fasse honneur à cette antiquité reculée qui a créé les noms et les épithètes des dieux. A défaut de textes concluants, ce sont les pratiques religieuses des Thesmophories qui doivent nous expliquer l'origine de cette conception de Dèmèter.

Or, le premier caractère de ces fêtes et le plus significatif, c'est qu'elles étaient célébrées exclusivement par des femmes, et par des femmes mariées, comme à Rome les solennités de la Bonne Déesse. Chacune des tribus de l'Attique désignait, pour présider aux Thesmophories, deux femmes élues par leur sexe, nées d'une union légitime et elles-mêmes légitimement mariées. Tout citoyen dont le capital s'élevait à trois talents était tenu de fournir à son épouse l'argent nécessaire pour contribuer aux frais de la solennité. Les hommes en étaient rigoureusement exclus : il leur était interdit sous peine de mort de pénétrer dans le temple où s'accomplissaient les cérémonies sacrées. Pendant une partie de la fête, les femmes étaient astreintes à la continence et à un jeûne rigoureux [1].

D'après ces détails, il est évident que le culte de Dèmèter Thesmophoros était en rapport avec la condition des femmes mariées; et la loi dont elles célébraient la fête n'était autre chose sans doute que la loi qui régissait leur vie d'épouse et de mère, l'antique et auguste institution du mariage, que le poète de l'*Odyssée* désigne déjà sous le nom de θεσμός [2]. L'union conjugale avait donc été

1. Voir les textes qui concernent les Thesmophories dans l'ouvrage de K. F. Hermann, *Lehrbuch der Griech. Antiquit.*, II, v. Θεσμοφόρια.

2. *Odyss.*, XXIII, 296. Cf. Soph., *Antig.*, 791.

considérée à l'origine comme un don de Dèmèter, qui devenait ainsi un type divin de l'épouse : type qui, en se rapprochant de celui d'Hèra, en diffère à certains égards ; car, dans les Thesmophories, Dèmèter se présentait surtout comme le modèle de la bonne mère de famille, tendre et dévouée à ses enfants. Les rites secrets des Thesmophories rappelaient, en effet, comme ceux des Éleusinies qui n'en furent que le développement, la douleur de la déesse privée de sa fille chérie. Ils exprimaient en même temps le mystère de la maternité que l'imagination grecque avait instinctivement comparé aux mystères de la végétation terrestre. Ce n'était pas sans raison que les femmes célébraient les Thesmophories au mois de Pyanepsion, qui était le mois des semailles : les semailles éveillaient l'idée de la génération, de même que l'apparition du blé printanier, sorti du sein de la terre où il avait passé l'hiver, s'associait symboliquement à l'idée des enfantements. Aussi Dèmèter, cette mère féconde, était-elle honorée, au dernier jour des Thesmophories, sous le nom de *Calligénéia*, « la déesse à la belle progéniture », qui préside à la production légitime des enfants, comme à celle des fruits de la terre. Les lois que les femmes grecques avaient reçues de la déesse *thesmophore* n'étaient donc autre chose que l'institution du mariage légitime d'une part, et de l'autre la grande loi de la maternité dont, chaque année, Dèmèter elle-même offrait à leurs yeux le divin spectacle.

Cette assimilation de la vie de la terre à la vie de la femme, naïve et simple image qui explique en partie le culte des Thesmophories, ne fut plus comprise en Grèce aux âges de réflexion. On lui substitua l'idée abstraite de la civilisation dont l'agriculture est la source, et Dèmèter devint ainsi une déesse *législatrice* dans le sens le plus large du mot. La formation des sociétés, la fondation des villes, la rédaction des codes lui furent attribuées. On supposa que les symboles des Thesmophories, avec les alternatives de joie et de douleur que ces fêtes éveillaient dans l'âme des femmes, n'avaient d'autre but que de faire ressortir le contraste de la vie sauvage de l'humanité, encore privée des fruits de Dèmèter, avec la vie civilisée et le bien-être dont on était redevable aux faveurs de la déesse. C'était là, suivant certains écrivains anciens, tout le secret des mystères d'Éleusis[1]. D'autres expliquaient le nom des Thesmophories en disant que Dèmèter avait apporté à Éleusis les

1. Cicer., *De Leg.*, II, 14, 35. Varro, *de Re rust.*, III, 1.

premières tables de la loi, ou qu'elle avait dicté à ses favoris des livres sacrés, livres que les prêtresses de la déesse portaient en pompe solennelle l'un des jours des Thesmophories[1]. Le premier interprète de ces lois divines avait été Triptolème, et la tradition s'en était conservée à Éleusis, au témoignage du philosophe Xénocrate[2], dans les trois prescriptions suivantes, qui ont trait à la vie patriarcale et agricole primitive : honorer ses parents; offrir aux dieux les prémices des fruits de la terre; ne pas faire de mal aux animaux. Si l'on dégage d'ailleurs ces différents textes des éléments merveilleux qu'ils contiennent, l'influence civilisatrice de Dèmèter était une vérité. Les grandes fêtes célébrées en son honneur après la moisson rapprochaient, en effet, les Grecs de même race dans une communauté de pensée religieuse et d'intérêts politiques. Dèmèter était la grande déesse de la panégyrie achéenne qui se réunissait à Ægion; c'était également sous sa protection que se plaçait l'amphictyonie phocidienne dans sa réunion d'automne aux Thermopyles. Ce culte n'était donc pas seulement l'expression des sentiments religieux qui s'étaient éveillés dans l'âme des Grecs au spectacle de la terre et des merveilleux phénomènes de sa vie végétative; il était devenu pour eux, avec le temps, un lien social et un instrument de progrès.

L'idée de la maternité de la terre se développa de bonne heure, en Grèce, sous la forme d'un mythe dont le sens se laisse facilement deviner, grâce à la transparence de ses légères et poétiques images. La végétation brillante que chaque printemps voit éclore, c'est la fille de la Terre dont le sein s'est ouvert pour l'enfanter; c'est *Corè* (la jeune vierge), l'enfant chérie de Dèmèter dont elle est l'orgueil et la joie. Mais, en automne, cette parure du sol se flétrit et disparaît : Corè est alors enlevée à la tendresse maternelle; et, comme les dépouilles des fleurs et des végétaux retournent à la terre d'où ils sont sortis, le ravisseur de la jeune fille, c'est Hadès, le dieu du monde invisible, le roi des ténèbres souterraines. De là, la fable célèbre de l'enlèvement de Corè qui, devenue l'épouse d'Hadès, porte le nom assez obscur de *Perséphone*.

Ce mythe semble à peine formé aux temps homériques. Sans doute le poète nous montre déjà Perséphone partageant avec le Zeus souterrain l'empire des ombres infernales[3]; mais nulle part il

1. Schol. Theocr., IV, 25. Cicer., *in Verr.*, II, 5, 72.
2. Porphyr., *De Abstin.*, IV, 22.
3. *Iliade*, IX, 457; *Odyss.*, X, 491; 505.

ne fait d'allusion précise aux liens qui unissent cette déesse à Déméter[1]. Si la première expression du mythe de l'enlèvement de Coré ne se rencontre que chez Hésiode, les idées qu'il contient étaient depuis longtemps présentes à l'esprit des Grecs. Dès l'origine de la civilisation hellénique, une vive et poétique sympathie s'était éveillée dans l'âme des hommes au sujet de cette nature qu'ils voyaient, chaque année, tour à tour mourir et renaître, et dont le sort provoquait chez eux des alternatives de douleur et de joie. C'était elle dont ils pleuraient la mort dans la personne d'un jeune adolescent, de *Linos*, qui, comme Attis et Adonis en Asie, avait péri d'une fin prématurée, dans tout l'éclat de son âge et de sa beauté. Les vicissitudes annuelles de la végétation, le contraste de l'aspect désolé de la terre pendant l'hiver et de la joie dont le printemps l'anime s'étaient transformés, dans leur imagination, en une véritable tragédie de la nature, dont Déméter et Perséphone sont les personnages principaux. Elle se développe tout entière, dans un hymne homérique dont l'heureuse découverte ne remonte guère à plus d'un siècle. Cet hymne à Déméter, composé vraisemblablement par un poète initié aux mystères d'Éleusis, est d'une importance capitale pour l'étude de la religion des Grandes Déesses et mérite, à ce titre, une analyse attentive.

Le premier acte du drame divin est l'enlèvement de Coré. La jeune fille jouait avec ses compagnes, les Nymphes filles de l'Océan, au milieu d'une vaste prairie émaillée des fleurs brillantes dont elle est elle-même la vivante image. La rose, le safran, la violette, l'iris, l'hyacinthe attiraient tour à tour ses regards et sa main, et exhalaient pour elle leurs plus suaves parfums. Tout à coup elle aperçoit un narcisse qui surpassait toutes les autres fleurs en éclat et en beauté. Émerveillée à sa vue, elle étend les deux mains pour le saisir; mais soudain la terre s'entr'ouvre et le roi infernal sort de son ténébreux séjour. — Ainsi le narcisse est la fleur fatale dont le charme funeste livre la jeune fille à son ravisseur. Le narcisse, en effet, suivant la signification même du mot, est la fleur qui endort les êtres du sommeil de la mort; c'est le symbole de cet engourdissement, de cette torpeur qui saisit les vivants au moment où ils passent du monde de la lumière à celui des ténèbres; c'est l'image

1. Le passage de l'*Iliade* (XIV, 326) où il est question de l'union de Déméter et de Zeus, marqué de l'obel des Alexandrins, est probablement interpolé.

ssi de la floraison disparue, idée qui fait le fonds de la légende beau Narcisse de Thespies. Aussi cette fleur, que Sophocle pelle « l'antique couronne des deux Grandes Déesses », a-t-elle ı rôle et son sens symboliques dans la religion des Mystères. A ine Corè l'a-t-elle touchée qu'elle est saisie par Hadès qui l'emrte, malgré sa résistance, tremblante et éperdue, sur son char ır (fig. 108). En vain la jeune déesse pousse des cris perçants et roque le maître suprême; nul des dieux, nul des mortels n'entend voix. « Aussi longtemps que la déesse vit la terre et le ciel étoilé la mer aux flots impétueux, séjour des monstres, et les rayons



Fig. 108. — Enlèvement de Corè.

latants du soleil, elle ne perdit pas l'espoir de voir apparaître sa ère vénérable et la tribu des dieux éternels; aussi longtemps, ılgré sa douleur, l'espérance charma son cœur... Cependant les nes des montagnes et les abîmes de la mer retentissaient de sa ix immortelle; son auguste mère enfin l'entendit. Une douleur guë la saisit au cœur; elle déchira de ses mains les bandeaux qui tenaient sa chevelure; elle jeta sur ses épaules un voile sombre elle s'élança, comme un oiseau, sur la terre nourricière et sur ; vagues, à la recherche de son enfant[1]. »

Ici commence le second acte du drame. Il est tout entier rempli

1. *Hymne homérique à Dèmèter*, vers 33 et suiv.

par les voyages de Dèmèter qui va demander au ciel et à la terre des nouvelles de la fille qu'elle a perdue, par la douleur de la déesse qui souffre une véritable *passion* d'amour maternel. Cette douleur est une douleur muette, inconsolable. Dèmèter devient le type céleste de l'affliction maternelle; elle est, suivant l'interprétation des Grecs, une mère de douleurs (Δημήτηρ Ἀχαία)[1]. Les Béotiens, au témoignage de Plutarque, célébraient en son honneur une fête dont le caractère triste rappelait le deuil de la déesse privée de sa fille[2]. Les artistes grecs la représentaient avec un voile et donnaient à sa figure une expression de grave tristesse[3]. « Pendant neuf jours, dit le poète, la vénérable Dèo erra sur toute la terre, tenant en ses mains des torches enflammées; tout entière à son affliction, elle ne goûta ni ambroisie ni nectar; elle ne plongea pas son corps dans le bain. » Le dixième jour, elle rencontre Hécate qui s'intéresse à sa douleur, qui a entendu les cris de Corè, mais qui n'a pas vu le ravisseur. Dèmèter l'écoute sans lui répondre, et elle poursuit, accompagnée d'Hécate, ses ardentes recherches. Les deux déesses arrivent bientôt près du Soleil, témoin divin de toutes choses, aux regards inévitables duquel l'enlèvement de Corè n'a point échappé. Le Soleil révèle à Dèmèter le nom du ravisseur : c'est Aïdoneus, que Zeus lui-même a autorisé à prendre Perséphone pour épouse. A cette nouvelle, la douleur de Dèmèter ne connaît plus de bornes : irritée contre le souverain des dieux, elle s'enfuit de l'Olympe; elle abandonne les traits d'une déesse pour prendre les vêtements et l'apparence d'une vieille femme, et, sous cette forme, elle parcourt les villes et les campagnes à la recherche de sa fille chérie. Dans ses courses vagabondes, elle arrive enfin à Éleusis.

Ici se trahit chez le poète l'intention de donner une origine merveilleuse à l'institution des mystères éleusiniens. C'est, en effet, chez le premier roi mythique d'Éleusis, Kéléos, que Dèmèter trouve

1. Fausse explication, malgré l'analogie apparente avec les épithètes de Ἀχηρῶ et Ἀχθεία (Hésychius). Le substantif ἄχος, douleur, eût donné ἀχεία, et non ἀχαία (= déesse de la race achéenne?). Cf. Schol. Aristoph., *Acharn.*, 708.

2. *De Is. et Osir.*, 69.

3. Voir les monnaies béotiennes et un beau buste de terre cuite sorti de la nécropole de Thèbes (*Monuments grecs publiés par l'association des Études grecques*, 1873, pl. 2.). Cf. la pl. I, et le remarquable mémoire de M. Heuzey sur *les figures de femmes voilées* (même recueil, années 1773 et 1874). Cf. du même auteur (1876), *Nouvelles recherches sur les terres cuites grecques*.

un asile dans sa détresse; c'est chez lui que pour la première fois elle consent à s'arrêter et à reposer sa tête. « Elle s'assit sur le chemin, le cœur déchiré de douleur, près du puits Parthénios, à l'ombre d'un olivier touffu qui la couvrait de ses rameaux. » Les filles de Kéléos, qui venaient puiser l'eau vive dans des vases d'airain pour la porter au palais de leur père, aperçoivent la vieille femme et l'interrogent. Dèmèter, qui ne veut pas se faire connaître, leur répond qu'elle a été enlevée par des pirates et jetée sur les côtes de l'Attique, d'où elle s'est enfuie au hasard; elle demande maintenant un asile, et pour ne pas être à charge à ses hôtes, elle acceptera dans la maison qui voudra l'accueillir un emploi de nourrice ou de servante. Les filles de Kéléos rentrent au palais pour faire part du désir de l'inconnue à leur mère Métanire. Celle-ci avait un jeune enfant qu'elle consent à confier à la vieille femme. Les filles de Kéléos retournent auprès de Dèmèter pour lui apprendre cette bonne nouvelle et la ramènent avec elles. A peine la déesse a-t-elle franchi le seuil du palais qu'un éclat céleste brille à travers le masque qui la recouvre et illumine tout le palais; sa divinité se trahit malgré elle. A son aspect, Métanire, saisie d'un respect mêlé de crainte, lui cède le siège où elle est assise. La déesse étend son voile devant sa figure, et, dans sa douleur, elle reste longtemps immobile, sans prononcer un mot, sans faire un geste, sans goûter ni mets ni breuvages. Rien ne peut la consoler ni la distraire de son affliction. Seule la jeune *Iambè*[1] réussit par ses plaisanteries à amener un sourire sur les lèvres de la déesse.

Cependant Métanire a confié son fils Dèmophoon à la nourrice divine, et bientôt l'enfant grandit « comme un dieu, sans se nourrir de pain et sans sucer le lait ». Dèmèter l'oignait d'ambroisie, et le tenant entre ses bras, elle soufflait doucement sur lui. Pendant la nuit, elle le cachait dans le feu, comme un tison, à l'insu de ses parents. Mais, un jour, Métanire aperçut Dèmèter qui mettait l'enfant dans la flamme; épouvantée, elle pousse des cris perçants, s'imaginant que son fils va périr. La déesse retire l'enfant du feu et adresse alors d'amers reproches à l'épouse de Kéléos. Cette flamme où Dèmophoon était déposé chaque nuit devait, suivant une idée qui se retrouve dans le mythe du bûcher d'Hercule, purifier l'enfant de ses éléments terrestres et le rendre immortel. Méta-

1. Personnification des vers iambiques et de ces scènes comiques qui interrompaient, à un certain moment de la fête, le deuil des initiés.

par les voyages de Dèmèter qui va demander au ciel et à la terre des nouvelles de la fille qu'elle a perdue, par la douleur de la déesse qui souffre une véritable *passion* d'amour maternel. Cette douleur est une douleur muette, inconsolable. Dèmèter devient le type céleste de l'affliction maternelle ; elle est, suivant l'interprétation des Grecs, une mère de douleurs (Δημήτηρ Ἀχαία)[1]. Les Béotiens, au témoignage de Plutarque, célébraient en son honneur une fête dont le caractère triste rappelait le deuil de la déesse privée de sa fille[2]. Les artistes grecs la représentaient avec un voile et donnaient à sa figure une expression de grave tristesse[3]. « Pendant neuf jours, dit le poète, la vénérable Dèo erra sur toute la terre, tenant en ses mains des torches enflammées ; tout entière à son affliction, elle ne goûta ni ambroisie ni nectar ; elle ne plongea pas son corps dans le bain. » Le dixième jour, elle rencontre Hécate qui s'intéresse à sa douleur, qui a entendu les cris de Corè, mais qui n'a pas vu le ravisseur. Dèmèter l'écoute sans lui répondre, et elle poursuit, accompagnée d'Hécate, ses ardentes recherches. Les deux déesses arrivent bientôt près du Soleil, témoin divin de toutes choses, aux regards inévitables duquel l'enlèvement de Corè n'a point échappé. Le Soleil révèle à Dèmèter le nom du ravisseur : c'est Aïdoneus, que Zeus lui-même a autorisé à prendre Perséphone pour épouse. A cette nouvelle, la douleur de Dèmèter ne connaît plus de bornes : irritée contre le souverain des dieux, elle s'enfuit de l'Olympe ; elle abandonne les traits d'une déesse pour prendre les vêtements et l'apparence d'une vieille femme, et, sous cette forme, elle parcourt les villes et les campagnes à la recherche de sa fille chérie. Dans ses courses vagabondes, elle arrive enfin à Éleusis.

Ici se trahit chez le poète l'intention de donner une origine merveilleuse à l'institution des mystères éleusiniens. C'est, en effet, chez le premier roi mythique d'Éleusis, Kéléos, que Dèmèter trouve

1. Fausse explication, malgré l'analogie apparente avec les épithètes de Ἀχερώ et Ἀχθεία (Hésychius). Le substantif ἄχος, douleur, eût donné ἀχαία et non ἀχαία (= déesse de la race achéenne?). Cf. Schol. Aristoph., *Acharn.*, 708.

2. *De Is. et Osir.*, 69.

3. Voir les monnaies béotiennes et un beau buste de terre cuite sorti de la nécropole de Thèbes (*Monuments grecs publiés par l'association des Études grecques*, 1873, pl. 2.). Cf. la pl. I, et le remarquable mémoire de M. Heuzey sur *les figures de femmes voilées* (même recueil, années 1773 et 1874). Cf. du même auteur (1876), *Nouvelles recherches sur les terres cuites grecques*.

un asile dans sa détresse; c'est chez lui que pour la première fois elle consent à s'arrêter et à reposer sa tête. « Elle s'assit sur le chemin, le cœur déchiré de douleur, près du puits Parthénios, à l'ombre d'un olivier touffu qui la couvrait de ses rameaux. » Les filles de Kéléos, qui venaient puiser l'eau vive dans des vases d'airain pour la porter au palais de leur père, aperçoivent la vieille femme et l'interrogent. Dèmèter, qui ne veut pas se faire connaître, leur répond qu'elle a été enlevée par des pirates et jetée sur les côtes de l'Attique, d'où elle s'est enfuie au hasard; elle demande maintenant un asile, et pour ne pas être à charge à ses hôtes, elle acceptera dans la maison qui voudra l'accueillir un emploi de nourrice ou de servante. Les filles de Kéléos rentrent au palais pour faire part du désir de l'inconnue à leur mère Métanire. Celle-ci avait un jeune enfant qu'elle consent à confier à la vieille femme. Les filles de Kéléos retournent auprès de Dèmèter pour lui apprendre cette bonne nouvelle et la ramènent avec elles. A peine la déesse a-t-elle franchi le seuil du palais qu'un éclat céleste brille à travers le masque qui la recouvre et illumine tout le palais; sa divinité se trahit malgré elle. A son aspect, Métanire, saisie d'un respect mêlé de crainte, lui cède le siège où elle est assise. La déesse étend son voile devant sa figure, et, dans sa douleur, elle reste longtemps immobile, sans prononcer un mot, sans faire un geste, sans goûter ni mets ni breuvages. Rien ne peut la consoler ni la distraire de son affliction. Seule la jeune *Iambè*[1] réussit par ses plaisanteries à amener un sourire sur les lèvres de la déesse.

Cependant Métanire a confié son fils Dèmophoon à la nourrice divine, et bientôt l'enfant grandit « comme un dieu, sans se nourrir de pain et sans sucer le lait ». Dèmèter l'oignait d'ambroisie, et le tenant entre ses bras, elle soufflait doucement sur lui. Pendant la nuit, elle le cachait dans le feu, comme un tison, à l'insu de ses parents. Mais, un jour, Métanire aperçut Dèmèter qui mettait l'enfant dans la flamme; épouvantée, elle pousse des cris perçants, s'imaginant que son fils va périr. La déesse retire l'enfant du feu et adresse alors d'amers reproches à l'épouse de Kéléos. Cette flamme où Dèmophoon était déposé chaque nuit devait, suivant une idée qui se retrouve dans le mythe du bûcher d'Hercule, purifier l'enfant de ses éléments terrestres et le rendre immortel. Méta-

1. Personnification des vers iambiques et de ces scènes comiques qui interrompaient, à un certain moment de la fête, le deuil des initiés.

nire ne l'a pas voulu ; son fils ne sera donc pas à l'abri de la vieillesse et de la mort; mais ses honneurs ne périront jamais, parce qu'il a reposé sur les genoux d'une déesse et qu'il a dormi dans ses bras. La divinité de Dèmèter se révèle d'une façon éclatante; elle ne peut plus la cacher : « Je suis Dèmèter, dit-elle, cette déesse comblée d'honneurs, qui est la joie et l'utilité des dieux et des mortels; mais, allons, que tout le peuple me bâtisse, au-dessus de la ville et des hauts remparts, au sommet du Callichoros et de sa colline dominante, un vaste temple et un autel. Je vous enseignerai moi-même mes mystères, afin qu'à l'avenir vous en pratiquiez les rites sacrés. »

Voilà l'institution des Mystères éleusiniens expliquée et justifiée. Mais ce n'est là qu'un épisode de cette grande action mythologique. Le drame, en effet, n'est pas terminé. La douleur de Dèmèter n'est nullement apaisée et sa colère obstinée se manifeste par de terribles effets. « Elle prépare pour les mortels, sur la terre nourricière, une année terrible et cruelle. La terre ne fit germer aucune semence; car Dèmèter à la belle couronne les avait toutes cachées. De nombreuses charrues recourbées furent traînées par les bœufs dans les champs labourés, mais inutilement. De nombreuses graines d'orge blanc tombèrent vainement sur le sol[1]. » La race entière des hommes eût péri si Jupiter ne s'en fût inquiété. Il envoie sa messagère Iris auprès de Dèmèter, qui repousse obstinément ses prières. La déesse ne remontera à l'Olympe et ne permettra à la terre de produire des fruits que quand elle aura revu sa fille. Jupiter est contraint de céder. Il expédie Hermès dans l'Érèbe pour obtenir du roi infernal que Persèphone remonte des ténèbres à la lumière. Hadès y consent, mais avant de renvoyer Corè à sa mère, il lui fait manger en secret le grain de la grenade, qui doit avoir pour effet de l'empêcher de rester toujours sur la terre, et qui la forcera de rentrer dans l'empire infernal. Persèphone monte alors sur le char de son époux qu'entraînent sous la conduite d'Hermès d'impétueux coursiers, et bientôt elle arrive à l'endroit où demeure Dèmèter, devant son temple odorant de parfums. A la vue de sa fille, Dèmèter s'élance « comme les Ménades des montagnes, à travers les sombres forêts ». Corè de son côté court embrasser sa mère. « Mon enfant, dit la déesse, n'as-tu pris aucune nourriture dans le sombre séjour? Parle; s'il en est ainsi, tu pourras habiter avec moi au sein de

1. Vers 303 et suivants.

l'Olympe. Si, au contraire, tu as goûté quelque nourriture, tu retourneras dans les profondeurs de la terre pour y habiter pendant l'une des trois saisons de l'année, tandis que tu passeras les deux autres auprès de moi et des immortels. Quand, à l'heure embaumée du printemps, la terre se parera de mille espèces de fleurs, alors tu sortiras de nouveau des épaisses ténèbres, spectacle merveilleux pour les dieux et pour les hommes. » — Corè a mangé le grain de la grenade, comme elle le confesse à sa mère : elle subira donc la loi que Dèmèter vient d'énoncer, que Zeus bientôt va consacrer, et qui n'est autre que la loi de la germination et des vicissitudes annuelles de la vie des végétaux.

C'est à cet ordre d'idées qu'il faut rattacher la signification symbolique de la pomme de grenade qui, sur plusieurs monuments antiques comme dans l'hymne homérique, est l'attribut de Perséphone. La grenade est généralement considérée par les mythologues comme l'emblème de la fécondité et du mariage, et dans les mains de Corè, elle est, d'après eux, le gage sacré de l'union de la jeune déesse avec son époux infernal. Mais ne peut-on pénétrer plus avant dans l'explication de ce symbole? Le fruit du grenadier est, comme chacun sait, remarquable par la quantité de pépins qu'il contient : à l'époque de sa complète maturité, il s'entr'ouvre, et s'il n'est cueilli par la main de l'homme, ses mille grains se détachent successivement de leur enveloppe et ne tardent pas à joncher le sol. Or, ce moment correspond en Grèce à la fin du mois de septembre ou au commencement d'octobre, très peu de temps avant l'époque des semailles. La grenade était donc sans doute une image de ces semences qui, en automne, tombent d'elles-mêmes sur le sol, ou y sont jetées par les soins de l'homme, pour passer dans le sein de la terre la saison d'hiver, celle où Perséphone habite avec Hadès. C'est dans ce sens naturel que la grenade est le symbole de l'union des deux époux infernaux.

Cette union, d'après l'hymne homérique, fut ratifiée à l'origine par le maître souverain du monde, en vertu d'une convention consentie par les principales puissances de la terre et du ciel. Le dénouement de l'action est, en effet, la réconciliation de Dèmèter avec l'Olympe. La colère de la déesse s'est apaisée, depuis que Jupiter a promis à sa tendresse maternelle la présence et la société de sa fille chérie pendant les deux tiers de l'année. Elle accepte donc les ouvertures qui lui sont faites par Rhéa, messagère du maître des dieux. « Viens, ma fille, lui dit celle-ci, c'est Jupiter qui

t'invite à te rendre parmi la tribu des immortels; il a promis de te donner dans l'Olympe les honneurs que tu exigeras, et d'un signe de tête il a consenti à ne laisser ta fille sous les épaisses ténèbres que pendant le tiers de l'année. Mais viens, mon enfant, et obéis; ne conserve pas une implacable rancune contre le dieu des sombres nuages, contre le fils de Cronos, et, sans tarder, fais croître les fruits dont se nourrissent les mortels[1]. » Dèmèter se rend aux instances de Rhéa, et aussitôt les funestes effets de sa colère cessent pour la race des hommes. Elle qui naguère, privée de sa fille, frappait la terre de stérilité, maintenant que Corè lui est rendue, devient une puissance bienfaisante qui, sur le sol désolé, fait de nouveau éclater la joie et germer la vie. « Toute la vaste terre se charge de feuilles et de fleurs. » La vie suspendue de la nature reprend son cours, désormais réglé par le traité solennel intervenu entre le ciel et la terre. En quittant Éleusis, Dèmèter met le comble à ses bienfaits envers l'humanité en instruisant les rois de sa science divine, en les initiant à ces mystères augustes « qu'il n'est permis ni de négliger, ni de pénétrer, ni de divulguer, car le profond respect des divinités retient la voix ». Et le récit se termine par ces remarquables paroles que d'autres poètes initiés répéteront, sous une forme différente, mais avec le même accent religieux : « Heureux, parmi les hommes qui habitent la terre, celui qui a contemplé ces grands spectacles! Mais celui qui n'est pas initié, qui n'a point participé à ces cérémonies saintes, est à jamais privé d'un pareil bonheur, même quand la mort l'a fait descendre dans les sombres demeures[2]. »

Tel est ce récit, épique et mystique à la fois, dont la simple grandeur ne se retrouve plus dans les descriptions agréables d'Ovide ni dans les vers pompeux de Claudien. L'analyse que nous venons d'en faire montre assez quelles idées simples en sont le fondement. L'enlèvement de Corè et la douleur de Dèmèter, le séjour de Perséphone auprès d'Hadès et son retour à la lumière, ne signifient autre chose pour nous que la disparition des fleurs et des fruits, le morne aspect du sol pendant l'hiver, le séjour des semences dans le sein de la terre, leur germination et leur éclosion printanière. Mais il en était autrement pour les Grecs aux époques de foi. Ce n'étaient point là de pures images. La nature se composait alors

1. Vers 460 et suiv.
2. Vers 480-483.

d'énergies vivantes et passionnées, d'êtres divins capables de douleur comme de joie, et les différentes phases de la végétation de la terre devenaient pour l'imagination grecque les actes divers d'une tragédie merveilleuse, à la fois divine et humaine. L'homme, en effet, ne pouvait y rester indifférent. A ces mouvements périodiques de la vie dans la nature correspondent les travaux de l'agriculture, sans laquelle l'homme ne peut vivre. Aussi les Grecs célébraient-ils par des fêtes distinctes les principales péripéties de ce drame religieux, en d'autres termes, le renouvellement des saisons et les métamorphoses de la végétation.

L'époque des *petites Éleusinies* était le mois d'Anthestèrion (février), le mois des fleurs : c'était l'heure du retour de Corè, de son *ascension* (ἄνοδος), comme disaient les Grecs. Quant à sa *descente* dans les enfers (κάθοδος), elle se célébrait à des époques différentes, suivant les pays, mais dans une période toujours comprise entre la moisson et les semailles. En Argolide et en Sicile[1], la disparition de Corè concordait avec la fin de la moisson, au moment où les champs cultivés ont perdu leur parure de blé, où il semble que commence le deuil de la Terre : tradition que paraissent avoir suivie les poètes latins quand ils font passer à Proserpine six mois seulement sur la terre et les six autres mois dans l'empire souterrain. En Attique, le même événement mythique était rappelé dans les cérémonies des Thesmophories du mois d'octobre. A Éleusis, les *grandes Éleusinies*, qui ne sont qu'une forme relativement récente des Thesmophories et un développement nouveau de la religion des Grandes Déesses, se célébraient à la fin de septembre. C'étaient surtout les pratiques de ces dernières fêtes qui faisaient allusion aux différents actes de la légende dont le poète homérique nous a conservé une si vivante image. Ce fut là qu'à partir du sixième siècle environ avant l'ère chrétienne, la religion de Dèmèter et de Perséphone s'exprima dans tout l'éclat de ses représentations, et avec le caractère auguste de ses rites mystérieux.

Éleusis était, en effet, la terre sainte des Grecs, celle qui portait l'empreinte des pas de Dèmèter et où tout la rappelait. Là, elle avait souffert sa *passion* douloureuse; là, elle s'était manifestée dans sa gloire divine; là, elle avait enseigné aux hommes les secrets de son culte. On montrait le puits où elle s'était arrêtée, la pierre où elle s'était assise, la maison qui l'avait accueillie dans sa détresse, la

1. Diodor. V, 4; Paus., II, 35, 4.

place du premier temple qu'elle s'était fait bâtir. Aux abords de la ville sainte, les rochers, les moindres accidents de terrain portaient des noms qui réveillaient dans les âmes pieuses le souvenir de la vie terrestre de la déesse. Au temps où le poète homérique composait son hymne, la légende de Dèmèter était depuis longtemps localisée à Éleusis. Le culte éleusinien était fixé, les Mystères constitués.

CHAPITRE III

LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS.

La question des Mystères d'Éleusis, et des Mystères de la Grèce en général, a été, depuis une cinquantaine d'années, l'objet de travaux approfondis, de sérieuses enquêtes, et même d'une vive polémique, dont l'apparition de la *Symbolique* du docteur Creuzer (1812) a donné le signal et où ont pris part successivement quelques-uns des plus éminents philologues de l'Allemagne : Voss, Lobeck, le sceptique auteur de l'*Aglaophamus* (1829), Otfried Müller, Welcker, Preller et Gerhard. L'érudition française a été dignement représentée dans cette question par M. Alfred Maury, par M. Guigniaut surtout qui, dans deux mémoires sur *les Mystères*, lus en 1851 devant l'Académie des Inscriptions, a résumé les débats, a contrôlé et critiqué les opinions de ses devanciers, et a su trouver ainsi les justes tempéraments et les sages conclusions où il convient de s'arrêter sur ce sujet tant controversé. Après le travail de M. Guigniaut, dont les résultats ne sauraient être modifiés que par la découverte de documents nouveaux, il serait téméraire de notre part de vouloir reprendre la question. Nous nous contenterons donc d'en résumer les idées essentielles et d'en indiquer les points de vue divers.

A côté des cérémonies publiques du culte national et populaire, il y avait, en Grèce, des cérémonies religieuses d'un caractère secret et d'où était exclu quiconque n'avait pas satisfait à certaines conditions déterminées. Ces cérémonies, considérées dans leur ensemble, étaient désignées par le terme de *mystères*, mot que l'Église chrétienne a emprunté au culte hellénique, et dont la signification éveille l'idée du silence qui était imposé aux initiés[1]. A quelle

1. Elles étaient encore désignées par les mots τελετή (accomplissement d'un acte religieux) et ὄργια (qui a le même sens, mais qui plus tard, appliqué spécialement aux cultes bacchiques et asiatiques, devint synonyme de fêtes bruyantes et désordonnées).

époque remontent les Mystères de la Grèce? C'est ce qu'on ne saurait déterminer. Car, s'il faut renoncer à y voir, avec Creuzer, des institutions sacerdotales qui auraient été apportées en Grèce par des colonies venues d'Égypte ou d'Asie, on ne peut admettre non plus que les Mystères soient aussi récents que Lobeck a cherché à le prouver. Ce qu'il importe de remarquer, c'est qu'aux époques historiques ces cérémonies étaient intimement liées au culte des plus anciennes divinités. Il semble donc que l'institution des Mystères doive être attribuée aux populations qui précédèrent les tribus helléniques sur le sol de Grèce, et dont la religion se conserva à côté de celle des envahisseurs, pour se confondre plus tard avec elle. Le silence d'Homère, d'Hésiode surtout, au sujet des Mystères, n'est pas une raison qui doive nous faire nécessairement conclure à leur date récente : ce silence peut simplement signifier que ces religions secrètes, reléguées alors dans l'ombre de quelques sanctuaires, ne jouissaient pas encore de la faveur qu'elles acquirent plus tard. C'est seulement, en effet, à partir du sixième siècle que les Mystères exercent un sérieux attrait sur les âmes religieuses et que l'on court en foule se faire initier. Au même moment, les cultes asiatiques de Cybèle et d'Adonis pénétraient en Grèce. Le mysticisme oriental, comme le remarque M. Guigniaut, stimula donc sans doute le mysticisme grec en lui communiquant une exaltation et un enthousiasme qu'il n'avait pas eus jusqu'alors au même degré. La religion d'Éleusis faisait alliance en même temps avec les dogmes de la secte orphique. Or, comme les textes ne nous permettent pas de remonter plus haut que cette époque, il est impossible de déterminer la forme première des Mystères éleusiniens ni de faire l'histoire de leurs développements successifs. Il faut les étudier dans leurs rites déjà compliqués, déjà mêlés d'éléments étrangers, tout en nous référant à l'hymne homérique à Dèmèter, comme au monument le plus ancien, et, par conséquent, à l'autorité la plus grave qui puisse éclairer la question.

Le mystère est de l'essence de toutes les religions, de celles des sociétés les plus civilisées comme des peuplades les plus sauvages. Les indigènes de plusieurs parties de l'Amérique pratiquaient, il n'y a pas longtemps encore, des cérémonies secrètes, de véritables initiations qui avaient pour effet de communiquer à ceux qui y prenaient part un caractère sacré, une vertu divine qui les mettait en relation avec les *esprits*. Les nègres du Dahomey ont encore aujour-

d'hui leurs mystères[1]. Toutes les religions de l'antiquité ont eu des rites que les prêtres tenaient cachés aux regards du vulgaire. La Grèce n'a pu échapper à cette loi. Le sentiment religieux sous toutes ses formes, nobles ou grossières, aspire, en effet, à la connaissance de l'inconnu, à la participation d'un secret divin. Mais chez les Grecs le mystère n'a pas envahi la religion tout entière. Il s'est attaché surtout aux cultes de Dèmèter, de Perséphone et de Dionysos, c'est-à-dire au groupe des divinités telluriques. La raison s'en comprend facilement. Rien de plus mystérieux pour l'homme que la terre, qui est à la fois la source de toute production et de toute vie, et le tombeau commun des êtres. Les divinités qui l'habitent doivent donc posséder le secret de la vie et de la mort; et c'était ce secret sans doute qu'on allait leur demander à Éleusis, en essayant d'entrer en communication avec elles par des rites spéciaux et par de religieuses pratiques.

Cette révélation divine, on le conçoit, ne pouvait éclater soudainement aux regards et aux oreilles des hommes; il y fallait une préparation. Ceux qui voulaient être initiés devaient s'arrêter à différentes stations dans le parcours de cette pieuse route dont le dernier terme était la vue et la possession du secret des dieux. L'initiation avait donc des degrés successifs. C'est ce qui ressort nettement d'un fait historique raconté par Plutarque[2]. Démétrius Poliorcète, qui venait de chasser Cassandre du Péloponèse, écrivit à Athènes où il allait rentrer, qu'il voulait être initié aussitôt après son retour, et qu'il entendait recevoir l'initiation complète, depuis les *petits Mystères* jusqu'aux *Mystères époptiques*, c'est-à-dire jusqu'à la révélation dernière. « Or, dit Plutarque, le désir de Démétrius était contraire aux lois religieuses, et rien de pareil ne s'était fait jusqu'alors. Les petits Mystères se célébraient au mois d'Anthestèrion, les grands en Boèdromion, et après cela, il fallait, pour être admis à l'époptie, qu'il se fût écoulé au moins un an. » On sait à quel expédient misérable s'arrêtèrent les autorités grecques et quelle conciliation ridicule elles inventèrent entre la loi religieuse et la volonté du Macédonien. Un décret changea le nom du mois où l'on se trouvait en celui d'Anthestèrion, et quand Démétrius eut reçu les petits Mystères, un second décret imposa au même mois le nom

1. Voir les faits curieux cités à ce propos par M. Maury, *Religions de la Grèce*, t. II, p. 504-505.
2. *Vit. Demetr.*, cap. XXVI.

de Boëdromion. Le calendrier ne souffrit pas seul de cette lâche complaisance; la règle des Mystères était violée, et désormais elle le sera souvent par les Grecs en faveur de leurs vainqueurs. Mais cette première atteinte aux lois religieuses d'Éleusis témoigne clairement de leur antique existence. Il y avait donc une gradation, très nettement établie, d'une part des petits Mystères aux grands, séparés entre eux par un intervalle de sept mois; de l'autre, des grands Mystères à ceux de l'*époptie*, entre lesquels un an au moins devait s'écouler. Souvent, en effet, les initiés n'arrivaient à ce dernier terme qu'après des délais assez longs et après s'être soumis à toutes les formalités qui leur étaient imposées par les exigences des prêtres. Ceux-ci pouvaient refuser à qui ils voulaient la participation des rites sacrés. Le célèbre thaumaturge Apollonius de Tyane vint à Athènes en l'an 31, nous raconte Philostrate, son biographe[1], et se présenta pour être admis aux Mystères; mais le hiérophante repoussa sa demande parce qu'Apollonius était suspect de magie. Pendant longtemps le droit d'être initié avait été un privilége exclusif des citoyens athéniens; plus tard, quand les Mystères s'ouvrirent à tous les peuples de la Grèce, l'initiation supposa toujours certaines conditions, assez larges, il est vrai, de moralité. Cette religion faite d'abord pour une élite, et d'où les Barbares restèrent exclus, en s'élargissant et en devenant chaque jour plus accessible, garda la prétention d'opérer sur les âmes de ses fidèles une véritable transformation et d'en faire une société d'élus.

Les *petits Mystères*, encore appelés les *Mystères d'Agra*, du nom de la colline où ils se célébraient sur les bords de l'Ilissos, étaient la préparation nécessaire des grands Mystères. On y recevait un premier degré d'instruction, une initiation préliminaire. La première formalité à remplir était une *purification* (καθαρμός) dont le mode nous est inconnu, mais qui était probablement un emblème de la pureté morale nécessaire à ceux qui voulaient entrer en possession des secrets religieux dont les premiers éléments allaient leur être révélés. Le caractère moral de cette purification s'exprimait nettement dans les mystères de Samothrace, où un prêtre spécial, nommé le *Coès*, était chargé de recevoir l'aveu des fautes de ceux qui voulaient se faire initier. Lysandre, raconte Plutarque, voulut un jour prendre part à ces Mystères; il se présenta devant le Coès, qui lui ordonna de confesser le plus grand crime dont il

1. *Vit. Apollon.*, IV, 18.

s'était rendu coupable. — « Est-ce toi ou les dieux qui l'exigent, lui demanda le général lacédémonien? — Ce sont les dieux, repartit le prêtre. » — « Retire-toi, reprit Lysandre; si les dieux m'interrogent, je saurai bien leur dire la vérité[1]. » Aucun texte ne nous autorise à croire qu'une confession de ce genre fût exigée aux Mystères d'Agra, et il est probable que la purification dont il s'agit n'était qu'une cérémonie symbolique, commune à tous les mystes. A cette cérémonie succédaient peut-être (car les renseignements précis font défaut sur ce point) des prières, des litanies en l'honneur des divinités auxquelles était consacrée la fête, la récitation des légendes sacrées (ἱεροὶ λόγοι) qui les concernaient, et la traduction de ces mêmes légendes en représentations mimiques[2]. Ces représentations avaient trait à l'union de Dionysos et de Corè dont on célébrait le retour sur la terre à l'heure fleurie du printemps. Les fêtes d'Agra n'étaient donc que la suite des Anthestéries. « Ces deux fêtes consécutives, dit M. Guigniaut[3], devaient consacrer, par la légende mise en action de ces deux divinités revenues des sombres demeures, et par l'image de leur union sur la terre qu'elles embellissent à l'envi, le passage de l'hiver au printemps, le rajeunissement de la nature et l'espérance d'une vie nouvelle, promise indirectement aux trépassés dans cette résurrection périodique. »

Les *grands Mystères* ou *Éleusinies,* qui, au temps d'Hérodote, ne se célébraient encore que tous les cinq ans, comme les grandes Panathénées et les solennités les plus antiques[4], avaient lieu plus tard chaque année, dans la seconde moitié du mois de Boèdromion (Septembre). Cette fête, la plus grande, la plus magnifique peut-être de toutes celles de la Grèce, et qui ne durait pas moins de douze jours, suivant les uns, de quatorze jours, suivant les autres, se divisait en deux parties distinctes. Elle avait successivement pour théâtre Athènes et Éleusis. C'était à Athènes que les mystes se rassemblaient, le 15 de Boèdromion, sous les portiques de l'Éleusinion, pour entendre la proclamation du hiérophante qui énonçait les conditions exigées pour l'admission aux Mystères. Le lendemain, ils allaient tous sur le bord de la mer pour y faire les ablu-

1. Plutarch., *Apophthegm. Lacon.,* — *Lysandre,* 9.
2. Étienne de Byzance, au mot Ἄγρα.
3. Notes du liv. VIII des *Religions de l'Antiquité,* p. 1178.
4. Herod., VIII, 65.

tions et les purifications prescrites[1]. Les trois jours suivants, dont nous ne connaissons pas exactement l'emploi déterminé, étaient consacrés, d'une façon générale, à des sacrifices et à des cérémonies expiatoires[2]. Enfin, le 20 de Boëdromion, la procession mystique se mettait en marche, portant en grande pompe l'image d'*Iacchos*.

Ce personnage divin, que le culte primitif d'Éleusis n'a pas connu, jouait alors un rôle important dans les Mystères, où il s'était introduit à la suite des dogmes orphiques. *Iacchos*, dont le nom est analogue à celui de Bacchos avec qui on le confond d'ordinaire, était considéré comme le fils de Dèo (Dèmèter) et de Zeus, comme le frère de Corè qu'on lui donne quelquefois pour épouse; c'était le principe mâle de la vie de la nature, correspondant au principe féminin que représente sa sœur. Iacchos ne s'éleva pas cependant jusqu'à la dignité de Perséphone, et il eut toujours dans les Mystères un rang secondaire bien déterminé. D'après les textes du cinquième siècle, Iacchos est l'enfant divin qui sert de médiateur entre les Grandes Déesses et leurs adorateurs dont il dirige lui-même la procession vers Éleusis, à la lueur vacillante des torches. C'est lui, dit Sophocle[3], qui conduit le chœur des astres qui soufflent la flamme, lui qui préside aux hymnes et aux chants nocturnes. — « Iacchos, dieu vénéré, accours à notre voix, s'écrient les mystes des *Grenouilles* d'Aristophane. Iacchos, o Iacchos, viens dans cette prairie, ton séjour favori; viens diriger les chœurs sacrés de tes initiés; que sur ta tête se balancent en épaisse couronne les rameaux de myrte chargés de fruits, et que ton pied hardi figure cette danse libre et joyeuse, inspirée des Grâces, cette danse religieuse et sainte que reproduisent nos chœurs. Agite les torches ardentes, et ravive leur éclat, Iacchos, o Iacchos, astre brillant de nos mystères nocturnes[4] ». — Ainsi l'image du jeune dieu, couronné de myrte et un flambeau à la main, s'avançait au son de la flûte, aux accents des hymnes consacrés, entremêlés de danses, et aux cris enthousiastes de la foule qui répétait mille fois son nom. Partie de l'Éleusinion, la procession traversait l'agora et le Céramique, se purifiait de nouveau dans l'eau salée des *Rheitoi*, arrivait sur le pont du Céphise, où s'échangeaient mille propos

1. On appelait ce jour-là ἅλαδε μύσται, « à la mer les mystes ».
2. Voir Kirchhoff, *Inscriptiones Atticæ*, t. I, nº 1 (*Corp. Inscr.*, nº 71 a); Andoc., *De Mysteriis*, 132.
3. *Antigon.*, v. 1146.
4. *Grenouilles*, v. 324 et suiv. traduct. Poyard.

plaisants, mille saillies comiques, et après cette satisfaction traditionnelle donnée au besoin de joie et de folle humeur qui éclate dans les cultes les plus graves, elle reprenait sa marche solennelle, en suivant la voie sacrée jusqu'à Éleusis, où, après plusieurs stations, elle arrivait au milieu de la nuit.

C'était alors que commençaient réellement les *mystères,* c'est-à-dire une longue série de cérémonies diverses, célébrées la plupart du temps dans le secret de la nuit[1], et dont les unes avaient pour acteurs ceux qui l'année précédente avaient reçu l'initiation simple et voulaient arriver à l'*époptie,* tandis que les autres étaient réservées aux nouveaux initiés ou néophytes. Le rituel de ces cérémonies nous est mal connu, mais divers indices nous permettent de conclure que ce rituel correspondait aux principales scènes de la légende de Dèmèter et de Perséphone, telle qu'elle nous est racontée par l'auteur de l'hymne homérique. Dèmèter à la recherche de sa fille avait, comme nous l'avons vu, parcouru la terre pendant neuf jours, sans prendre aucun aliment, sans goûter d'aucune boisson : le dixième seulement, égayée par les plaisanteries d'Iambè, elle avait consenti à boire la liqueur sacramentelle, mélange d'eau, de menthe et de miel, à laquelle on donnait le nom de *cycéon*. Les mystes qui s'associaient aux sentiments de douleur de la déesse, jeûnaient donc comme elle pendant neuf jours; le dixième, le jeûne était rompu, et à l'imitation de Dèmèter, on buvait le cycéon, symbole de l'allégresse qui allait bientôt succéder à la tristesse douloureuse de la première partie de la fête.

Les rites mystérieux qui se succédaient dans le sanctuaire étaient de deux ordres divers; d'une part, les *actes* accomplis par les prêtres et par les initiés (τὰ δρώμενα); de l'autre, les *spectacles* (τὰ δεικνύμενα) qui étaient offerts à leurs regards. Parmi les actes, un des plus importants était la collation (παράδοσις) de certains objets sacrés que les initiés touchaient, d'une nourriture divine dont ils goûtaient, comme semblent l'indiquer les termes de la formule suivante usitée dans les Mystères : « J'ai jeûné, j'ai bu le cycéon, j'ai pris de la ciste, et après avoir goûté, j'ai déposé dans le calathos, j'ai repris dans le calathos et mis dans la ciste[2]. » C'était une sorte

1. C'étaient des *veillées sacrées,* παννυχίδες (Aristoph., *Grenouilles,* v. 370).

2. Liban., *Declam.*, XIX. — Clem. Alex., *Protrept.*, p. 18, Potter. Cf. Arnob., *Adv. Gent.* V, p. 77, Rigalt.

de sacrement[1], dont les symboles faisaient allusion aux mythes des divinités avec lesquelles on voulait entrer en communication. On entendait sortir de la bouche des prêtres des formules sacramentelles, des mots mystérieux doués d'une vertu divine; on apprenait d'eux les noms secrets des dieux[2]. A un certain moment, le hiérophante s'écriait d'une voix éclatante : « La vénérable (déesse) a mis au jour l'enfant sacré, Brimo a enfanté Brimos », c'est-à-dire la forte a enfanté le fort[3]. Cet enfantement n'était autre sans doute que celui d'Iacchos ou de Dionysos-Zagreus, dont le culte d'origine orphique s'était mêlé à celui des mystères éleusiniens. A la même idée se rapporte la formule « Ὕε κύε » verse la pluie, enfante »; formule qui suppose l'action fécondante de Zeus sur Dèmèter, c'est-à-dire du ciel qui verse les pluies dans le sein de la terre pour y faire éclore une vie divine. L'idée de la germination des plantes et de leurs métamorphoses, de celles du blé en particulier, s'exprimait encore dans une cérémonie spéciale à laquelle fait allusion l'auteur des *Philosophoumena*. « Les Athéniens, dit l'écrivain chrétien, dans les Mystères d'Éleusis, montrent aux époptes comme le grand, l'admirable, le plus parfait objet de contemplation mystique, un épi de blé moissonné en silence[4]. » Cet épi de blé était probablement une image des vicissitudes de la vie de la nature à laquelle était implicitement assimilée la vie de l'homme et sa destinée.

De toutes les représentations mystérieuses du sanctuaire d'Éleusis, les plus importantes comme les plus antiques étaient celles qui avaient trait à la légende des deux Grandes Déesses. Cette légende, présente à l'esprit de tous, grâce aux récits des poètes, n'était plus à Éleusis une simple image : elle devenait une réalité, rendue sensible et visible par les différents actes de ce que Clément d'Alexandrie a appelé un *drame mystique*. Drame saisissant, d'un vif intérêt pour les âmes pieuses; car c'étaient les douleurs et les épreuves des deux divinités, leurs joies et leur triomphe qu'on était appelé à contempler. Ces représentations n'étaient pas sans analogie avec nos *mystères* du moyen âge, puisque, comme eux, elles avaient pour fondement une histoire divine; elles en diffèrent pourtant. Le drame d'Éleusis n'était pas un drame parlé, mais un drame

1. Nous employons ici quelques-uns des termes dont s'est servi M. Guigniaut (*Mém. cité*, p. 58).
2. Pausan., II, 17, 1-2; VIII, 37, 6.
3. *Philosophoumena*, éd. Miller, V, 8, p. 115.
4. *Ibid.*

mimique dont la muette action, représentée par les prêtres en grand appareil, se déroulait silencieusement aux yeux des spectateurs dans une série de tableaux merveilleux. L'absence de toute parole humaine redoublait l'effet d'un tel spectacle. Ce silence religieux n'était un instant interrompu que par les cris de Dèmèter appelant sa fille avec un accent de douleur, auquel répondaient les sons de l'airain du fond du sanctuaire[1], ou encore quand l'allégresse de la déesse éclatait au retour de Corè. Les mystes qui avaient assisté, le cœur serré, à l'enlèvement de la jeune fille, aux courses ardentes de sa mère, à sa morne et muette douleur, laissaient alors leur âme se dilater de joie, et comme Dèmèter, ils renaissaient à l'espérance et à la vie.

Un des actes les plus importants de la représentation était le séjour de Perséphone dans le monde d'en bas, au sein de ces froides ténèbres dont l'homme redoute l'horreur : sombre tableau auquel s'opposait bientôt la brillante image du retour de Corè à la lumière et de son ascension vers l'Olympe. Ce contraste était saisissant. Les initiés restaient pendant longtemps plongés dans les ténèbres, condamnés à marcher sans trêve au sein de l'obscurité, à décrire mille détours où leur imagination épouvantée voyait les replis sans fin du monde infernal : tout à coup une éclatante lumière illuminait le sanctuaire, et leurs yeux éblouis contemplaient de célestes apparitions. C'est à une scène de ce genre que fait allusion Plutarque dans le remarquable passage qui suit : « Au moment de la mort, l'âme éprouve une impression analogue à celle de ceux qui sont initiés aux grands Mystères. C'est d'abord une marche au hasard, avec de pénibles circuits au sein de l'obscurité, à travers de redoutables passages, sur une route sans fin. Avant d'arriver au terme, la frayeur est au comble; on frissonne, on tremble d'épouvante : une sueur froide vous glace. Mais ensuite une lumière merveilleuse éclate à vos regards : on est transporté dans des lieux de délices, d'où s'échappent des voix et des harmonies sacrées, où l'on entend des paroles saintes, où l'on voit des chœurs de danse et de divines apparitions[2]. » — D'après les premières phrases de ce texte, il est évident que certaines scènes des Mystères transportaient l'imagination des initiés au sein même des

1. Apollod., ap. Schol. Theocr., *Idyll.*, II, 36.
2. Plutarch., Fragm., *de Anima*, 2, 5, édit. Dübner, coll. Didot.

enfers, dont elles éveillaient en eux la salutaire terreur. C'est un fait auquel les écrivains grecs font plus d'une allusion. Dans un dialogue de Lucien, dont la scène est dans l'empire des morts, un personnage adresse à son interlocuteur la question suivante : « Dis-moi — car il est évident que tu as été initié à Éleusis — ne trouves-tu pas que ce qui se passe ici ressemble à ce que tu as vu là-bas[1] ? » Aristophane, dans ses *Grenouilles*, exprime une idée familière à tous ceux qui avaient assisté aux cérémonies d'Éleusis, quand il conduit le chœur des mystes, la procession d'Iacchos, jusqu'aux portes du palais d'Hadès[2]. De même le passage soudain des ténèbres à la lumière, par un de ces changements à vue dont l'art du théâtre attique avait donné le secret, figurait les joies divines de la vie de l'Olympe pour Coré délivrée des ténèbres d'en bas, et indirectement, pour les hommes, le contraste des horreurs du Tartare avec les béatitudes des Champs-Élysées. « Les propylées du temple étaient ouverts, tous les voiles tombaient, et la divinité se montrait aux regards des mystes, rayonnante d'un éclat céleste[3]. » C'était donc le monde de la pure lumière et comme l'Olympe entr'ouvert qu'il leur était donné de contempler dans cette image où la divinité se révélait à eux, pour ainsi dire, face à face.

Ces cérémonies étaient-elles accompagnées d'un enseignement dogmatique, directement donné par les prêtres aux initiés ? Ceux qui étaient admis dans le sanctuaire y entendaient-ils la révélation de hautes vérités, religieuses et morales, dont la connaissance leur était réservée, à l'exclusion des profanes ? Ou bien, comme l'a soutenu Lobeck, les Mystères n'étaient-ils composés que de rites dépourvus de sens dont le spectacle était fait uniquement pour amuser les yeux et pour frapper l'imagination ? Les textes seuls peuvent résoudre la question.

« Aristote, dit Synésius, est d'avis que les initiés n'apprennent rien de précis, mais qu'ils reçoivent des impressions et qu'ils sont mis dans une certaine disposition d'esprit, après y avoir été convenablement préparés[4]. » — « J'écoutais ces choses avec simplicité, dit Plutarque, comme dans les cérémonies de l'initiation et des

1. Lucien, *Catapl.*, 22.
2. v. 316 et suiv., 436 et suiv. Cf. les représentations des vases peints dans Gerhard, *Auserles. Vasenbilder*, tab. 41 sqq. et *Mysterienbilder*.
3. Themist., *Orat.*, XX, p. 235, éd. Harduin.
4. Aristot., ap. Synes., *Orat.*, p. 48, éd. Petau.

mystères, qui ne comportent aucune démonstration, aucune conviction produite par le raisonnement[1]. » Les rites mystérieux d'Éleusis n'étaient donc pas accompagnés d'un enseignement exégétique qui en fît pénétrer le sens caché. Les symboles n'y étaient point expliqués : ils étaient simplement proposés aux regards comme des objets de foi qui excluent tout raisonnement et toute discussion. Les cérémonies d'Éleusis, comme celles de tous les cultes, parlaient d'abord aux yeux, et par les yeux faisaient impression sur l'imagination et sur le cœur. Le drame hiératique qu'on y représentait, avec son brillant appareil et la variété de ses scènes pathétiques, était avant tout un spectacle qu'on suivait avec intérêt, sans s'inquiéter d'y découvrir un sens profond. De nos jours, quand un homme simple assiste, sous les voûtes d'une cathédrale, à une solennité religieuse, il est ébloui par l'éclat des objets qui frappent ses regards, enchanté par les sons et les harmonies que son oreille perçoit, enivré des vapeurs de l'encens; sa pensée ne va guère au delà. Mais, comme cet homme a reçu une instruction élémentaire sur les choses saintes, il sait cependant que le spectacle auquel il assiste n'est pas un spectacle sans signification, et bien qu'il ne connaisse pas la raison de tout ce qu'il voit, il éprouve un sentiment confus analogue à ces *impressions* dont parle Aristote, et qui est une forme du sentiment religieux. De même sans doute, les tableaux qui se déroulaient aux regards des initiés, les objets symboliques qu'ils touchaient, les formules mystérieuses qu'ils entendaient prononcer, tous ces rites, dont la raison précise leur échappait, n'étaient cependant pas vides de sens pour eux et éveillaient dans leurs âmes des impressions d'un ordre supérieur à celles d'un spectacle purement humain[2].

Ils avaient été préparés, en effet, à ce sentiment du divin par l'instruction préalable qu'ils avaient reçue dans les petits Mystères. « Après les purifications, dit Clément d'Alexandrie, viennent les petits Mystères qui comportent un certain fondement d'instruction et une préparation à ce qui doit suivre : dans les grands Mystères, il ne reste plus rien à apprendre; il n'y a plus qu'à contempler et à concevoir[3]. » Cet enseignement, limité aux petits Mystères, ne

1. Plut., *De defectu oraculorum*, cap. XXII.

2. Voir les belles pages qu'a consacrées à la question des Mystères M. Renan, dans son aperçu sur les *Religions de l'antiquité (Études d'histoire religieuse*, p. 50-60).

3. Clem. Alex., *Strom.*, V, p. 689, Potter. Nous ne traduisons pas les

pouvait être d'une bien grande portée. Comme c'était le premier et le plus simple degré de l'initiation, il ne contenait certainement pas la révélation d'importantes vérités, qui eussent été réservées pour les mystères époptiques. L'instruction religieuse se bornait, sans doute, à la communication de quelques formules sacramentelles et des noms secrets des dieux, à la récitation de certaines légendes sacrées, dont le texte servait de commentaire aux premiers rites accomplis et aux scènes qui devaient être représentées plus tard. On chercherait vainement la trace de dogmes particuliers à la religion des deux Grandes Déesses, et qui auraient été, à Éleusis, l'objet d'une révélation directe. C'est aux yeux, non pas à la raison que s'adressaient les Mystères, et, s'ils contenaient un enseignement pour les initiés, cet enseignement indirect ressortait de la contemplation des cérémonies saintes.

Parmi ces cérémonies, celles qui traduisaient aux yeux la légende de Perséphone étaient particulièrement instructives. L'image des enfers où séjournait la déesse après son enlèvement, le tableau féerique de son ascension à la lumière et des joies célestes de l'Olympe, ne pouvaient être contemplés par les initiés sans éveiller dans leur âme le souci de leur destinée. Si les ténèbres du Tartare les épouvantaient, si la divine lumière les ravissait en extase, ils devaient songer qu'un jour, eux aussi, descendus dans le sein de la terre, ils verraient ou ces horreurs ou ces béatitudes. Les poètes leur en avaient parlé vaguement; mais ici, à Éleusis, ils contemplaient des images qui leur donnaient le frisson des infernales réalités. C'est, en effet, la préoccupation de la vie future, c'est la terreur des peines du Tartare, qui semble avoir surtout poussé les Grecs vers le sanctuaire d'Éleusis. En prenant part aux rites des Mystères, on croyait apaiser les divinités souterraines qui règnent sur le monde infernal, et les honneurs qu'on leur rendait pendant la vie n'étaient qu'un moyen de s'assurer leur faveur après la mort. « Ceux qui éprouvent ces craintes, dit Plutarque, pensent que des initiations et des purifications peuvent leur être utiles, et que, sanctifiés par ce moyen, ils passeront dans l'Hadès une vie heureuse, au sein des jeux, des harmonies, des chœurs de danse, dans des lieux revêtus d'une éclatante lumière et d'un air pur[1]. »

derniers mots de cette phrase, qui sont très obscurs; mais cette omission ne peut altérer la pensée générale du texte.

1. *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, § 27.

Le bonheur de la vie future était donc la séduisante promesse des Mystères. Cette promesse n'était pas faite par les prêtres au nom des dieux; elle s'exprimait dans certaines poésies mystiques mises sous les noms d'Orphée, de Musée ou d'Eumolpe, et qui étaient sans doute lues ou récitées dans le sanctuaire. « Musée et son fils, dit Platon, conduisent les justes dans l'Hadès, et ils les font asseoir au banquet des saints où, couronnés de fleurs, ils passeront toute leur existence dans une éternelle ivresse[1]. » Les initiés occupaient la première place dans l'empire infernal; ils composaient une société d'élus, qui régnait sur les morts et dont le bonheur ne se bornait pas à des plaisirs profanes; car ils voyaient les dieux; leur âme vivait, habitait avec eux[2]. Les Mystères, qui ouvraient aux hommes ces perspectives d'un bonheur infini, supposaient donc l'immortalité de l'âme, qui n'avait pas besoin d'être révélée comme un dogme, car elle était la première croyance de ceux qui venaient à Éleusis chercher, en vue de l'autre vie, des gages de salut et des promesses de béatitude. Les Mystères ne faisaient que rendre sensibles, et préciser par différents symboles, les idées vagues qui avaient cours sur la destinée de l'homme après la mort. Quelques textes, il est vrai, peuvent faire supposer qu'il s'agissait moins de l'immortalité que d'une palingénésie, de migrations et de purifications successives de l'âme, en un mot, de la métempsycose pythagoricienne. Il n'est pas impossible qu'à une certaine époque de leur développement, quelques-uns des rites des Mystères aient fait allusion à de pareilles idées. Mais les indices qu'on peut recueillir à ce sujet ne sont pas assez clairs pour qu'on en puisse tirer une conclusion. — « Heureux, dit Pindare, celui qui après avoir vu ces choses, descend sous la terre; il connaît la fin de la vie; il en connaît aussi le commencement donné par Jupiter (διόσδοτον ἀρχάν)[3]. » Ces derniers mots peuvent signifier, à la rigueur, que, pour les initiés descendus dans la terre, la vie qui finit est suivie d'une vie nouvelle qui commence. Mais on peut les entendre également dans ce sens que les initiés, entrant après leur mort en communication avec les divinités souterraines qu'ils ont adorées de leur vivant, possèdent enfin le secret qu'enferme la terre, c'est-à-dire le secret de cette perpétuelle alternance de la

1. *Respubl.*, p. 363 c.
2. *Phaedon*, p. 69 c; 81 a.
3. Pind., *Fragm.*, 114, édit. Bergk.

vie et de la mort dans la nature, dont les vicissitudes de la végétation personnifiées dans la légende de Perséphone, offrent l'image. Il est donc impossible, sur des preuves aussi légères, d'attribuer aux Mystères la doctrine de la métempsycose. Au contraire, les textes les plus nombreux et les plus clairs sont ceux qui font allusion à l'existence bienheureuse que mènent dans l'Hadès les âmes des initiés. « Lorsque Dèmèter, dit Isocrate, errant par toute la terre après l'enlèvement de sa fille, arriva dans notre pays, elle voulut témoigner à nos ancêtres sa reconnaissance pour les bons offices qu'elle avait reçus d'eux, et que les seuls initiés ont droit de connaître. Elle les gratifia donc des deux plus beaux présents que les dieux puissent faire aux hommes : l'agriculture à qui nous sommes redevables d'une vie qui nous élève au-dessus de la condition des bêtes, et les mystères qui assurent à ceux qui y sont admis *les plus douces espérances, non-seulement pour la fin de cette vie, mais encore pour toute la durée des temps*[1]. »

A ces douces espérances, privilège des initiés, s'opposait comme contraste l'idée du malheur et des souffrances qui attendaient après leur mort ceux qui n'avaient pas pris part aux Mystères. Un des juges des enfers était Triptolème, que nous voyons siéger, à côté d'Æaque et de Rhadamanthe, sur certaines peintures de vases qui représentent des scènes du monde infernal[2]. Triptolème, le favori de Dèmèter, et l'un des instituteurs de ses Mystères, était placé là pour séparer les initiés de la foule des profanes et pour leur assigner la place d'honneur qui leur était due dans l'Hadès. Quant à ceux qui n'avaient point participé aux rites sacrés, privés de la société des dieux et de la vue de la douce lumière, ils étaient plongés dans un épais bourbier et condamnés à différentes peines, à celle, par exemple, de porter de l'eau dans un crible[3]. Au milieu des scènes du monde infernal que Polygnote avait peintes sur les murs de la Lesché de Delphes, on voyait deux femmes occupées à remplir d'eau des vases sans fond : une inscription indiquait que ces femmes étaient de celles qui n'avaient pas été initiées[4]. L'idée des châtiments réservés après la mort à ceux qui n'avaient point

1. Isocrate, *Panégyrique*, chap. VI.
2. Voir surtout un vase de Naples décrit par M. Guigniaut, p. 96-97 de ses *Mémoires sur les Mystères* (*Académie des Inscriptions*, t. XXI, 2e partie). Cf. Platon, *Apolog. Socr.*, p. 41 a.
3. *Phaedon*, p. 69 d.
4. Pausan., X, 31, 9.

honoré les divinités des Mystères, s'exprime déjà dans l'hymne homérique à Dèmèter. « Ici, dit Hadès à Perséphone, tu seras la maîtresse de tout ce qui vit, de tout ce qui rampe à la surface du sol; tu obtiendras parmi les immortels les plus grands honneurs; quant aux hommes qui auront vécu dans l'injustice, ils trouveront ici *un châtiment de tous les jours, ceux du moins qui n'apaiseront pas ta colère par des sacrifices, par de saintes pratiques,* et qui ne s'acquitteront pas envers toi des offrandes prescrites[1]. » Les pratiques des Mystères avaient donc pour effet de purifier l'âme de ses souillures, et cette purification était la condition indispensable du salut. Au temps de Sophocle, où le sanctuaire d'Éleusis s'ouvrait pour tout le monde, cette idée régnait dans les esprits, et le poète pouvait s'écrier : « O trois fois heureux ceux des mortels qui, après avoir contemplé ces cérémonies saintes, iront dans l'Hadès; car pour eux et pour eux seuls, la vie est possible dans le monde d'en bas; *pour les autres, il ne peut y avoir que des souffrances*[2]. » Ainsi, hors des Mystères, point de salut; doctrine funeste qui semblait attacher uniquement à de pieuses pratiques le mérite de la vie et le droit à d'éternelles récompenses. La conscience grecque semble d'ailleurs s'être révoltée plus d'une fois contre un pareil dogme. Comme on exprimait un jour cette idée devant le philosophe Diogène : « Eh quoi, dit-il à son interlocuteur, est-ce que Patæcion, le voleur, qui a été initié, jouira après la mort d'un sort meilleur qu'Épaminondas, l'honnête homme, qui n'a pas été initié[3]? »

Cette réflexion de Diogène se serait inévitablement présentée à tous les esprits, si les cérémonies d'Éleusis n'avaient été qu'une succession de pratiques dévotes et de rites stériles, sans influence sur les âmes. Sans doute, aucun texte précis ne nous autorise à croire que les initiés fussent astreints à certains principes, à certaines règles de conduite, qu'il leur eût été interdit, au nom des dieux, de violer. L'admission aux Mystères, d'où étaient seulement exclus les barbares, les meurtriers, les gens suspects d'impiété ou de magie, ne peut être considérée comme une condition suffisante de moralité. Mais les spectacles que contemplaient les initiés, et, en particulier, celui des scènes infernales qui frappaient leur imagination, ne pouvaient-ils produire sur eux une édification

1. Vers 364-370.
2. Soph., ap. Plutarch., *Moral.*, p. 22 a. — *De audiend. poet.*, § 4.
3. Plutarch., *Moral.*, p. 22 a. Cf. Diogen. Laert., VI, p. 39.

pieuse, qui tournait au bien de leur âme? Cette hypothèse semble justifiée par le ton d'admiration et de respect avec lequel les auteurs les plus graves, depuis Andocide jusqu'à Cicéron, parlent des Mystères éleusiniens. « Vous avez été initiés, disait Andocide à ses juges athéniens, vous avez contemplé les cérémonies sacrées des deux Grandes Déesses, pour que vous punissiez les impies, pour que vous sauviez ceux qui se défendent de l'injustice[1]. » — « On dit, écrivait plus tard Diodore de Sicile, que ceux qui ont participé aux Mystères deviennent et plus pieux, et plus honnêtes, et meilleurs en toute chose qu'ils n'étaient auparavant[2]. »

Ces témoignages, que l'on pourrait multiplier, ne sauraient être infirmés par les jugements défavorables que les apologistes chrétiens ont portés sur les Mystères. Engagés dans une polémique violente contre des croyances qui ne mouraient pas sans se défendre, les Pères de l'Église naissante dépassèrent nécessairement, dans leur ardeur de prosélytisme et de destruction, l'exacte mesure de l'équité. Comment auraient-ils pu parler avec impartialité d'institutions qui faisaient obstacle à la diffusion du christianisme, et qu'il fallait à tout prix renverser? Quelques Pères, nés en Orient, élevés à l'école de la Grèce, tels qu'Origène et Grégoire de Nazianze, firent exception, et se montrèrent souvent justes envers la religion hellénique qu'ils connaissaient bien. Les Pères de l'Église latine, qui la connaissaient mal, qui d'ailleurs n'avaient sous les yeux, à Rome et dans la plupart des provinces de l'empire, que le spectacle des superstitions grossières et de la licence des cultes asiatiques, ne pouvaient être que violents. Révoltés de la crudité, de l'obscénité des symboles de la reproduction, qui avaient en effet leur place dans certains Mystères, ils enveloppèrent ceux d'Éleusis dans la sentence de réprobation dont ils frappaient tous les cultes de ce genre, et ils firent peser sur eux les mêmes accusations d'immoralité auxquelles étaient en butte les réunions et les cérémonies secrètes des chrétiens. Ils ne se demandèrent pas si les Mystères d'origine phrygienne, égyptienne ou syrienne, où se commettaient réellement de graves désordres, ne devaient pas être distingués des Mystères helléniques de Déméter et de Perséphone, et si le sanc-

1. *De Mysteriis*, 31. — Cf. Cicer., *De legibus*, II, 14; *in Verr.*, V, 72.
2. Diodor., V, 49, 6. Il s'agit, il est vrai, en ce passage, des mystères des dieux Cabires de Samothrace, mais l'observation de Diodore s'étend nécessairement aux mystères éleusiniens.



pieuse, qui tournait au bien de leur âme? Cette hypothèse semble justifiée par le ton d'admiration et de respect avec lequel les auteurs les plus graves, depuis Andocide jusqu'à Cicéron, parlent des Mystères éleusiniens. « Vous avez été initiés, disait Andocide à ses juges athéniens, vous avez contemplé les cérémonies sacrées des deux Grandes Déesses, pour que vous punissiez les impies, pour que vous sauviez ceux qui se défendent de l'injustice [1]. » — « On dit, écrivait plus tard Diodore de Sicile, que ceux qui ont participé aux Mystères deviennent et plus pieux, et plus honnêtes, et meilleurs en toute chose qu'ils n'étaient auparavant [2]. »

Ces témoignages, que l'on pourrait multiplier, ne sauraient être infirmés par les jugements défavorables que les apologistes chrétiens ont portés sur les Mystères. Engagés dans une polémique violente contre des croyances qui ne mouraient pas sans se défendre, les Pères de l'Église naissante dépassèrent nécessairement, dans leur ardeur de prosélytisme et de destruction, l'exacte mesure de l'équité. Comment auraient-ils pu parler avec impartialité d'institutions qui faisaient obstacle à la diffusion du christianisme, et qu'il fallait à tout prix renverser? Quelques Pères, nés en Orient, élevés à l'école de la Grèce, tels qu'Origène et Grégoire de Nazianze, firent exception, et se montrèrent souvent justes envers la religion hellénique qu'ils connaissaient bien. Les Pères de l'Église latine, qui la connaissaient mal, qui d'ailleurs n'avaient sous les yeux, à Rome et dans la plupart des provinces de l'empire, que le spectacle des superstitions grossières et de la licence des cultes asiatiques, ne pouvaient être que violents. Révoltés de la crudité, de l'obscénité des symboles de la reproduction, qui avaient en effet leur place dans certains Mystères, ils enveloppèrent ceux d'Éleusis dans la sentence de réprobation dont ils frappaient tous les cultes de ce genre, et ils firent peser sur eux les mêmes accusations d'immoralité auxquelles étaient en butte les réunions et les cérémonies secrètes des chrétiens. Ils ne se demandèrent pas si les Mystères d'origine phrygienne, égyptienne ou syrienne, où se commettaient réellement de graves désordres, ne devaient pas être distingués des Mystères helléniques de Déméter et de Perséphone, et si le sanc-

1. *De Mysteriis*, 31. — Cf. Cicer., *De legibus*, II, 14; *in Verr.*, V, 72.
2. Diodor., V, 49, 6. Il s'agit, il est vrai, en ce passage, des mystères des dieux Cabires de Samothrace, mais l'observation de Diodore s'étend nécessairement aux mystères éleusiniens.



III. — BACCHUS ET LES SATYRES



Imp. E. Dufrénoy

III — BACCHUS ET LES SATYRES.

pieuse, qui tournait au bien de leur âme? Cette hypothèse semble justifiée par le ton d'admiration et de respect avec lequel les auteurs les plus graves, depuis Andocide jusqu'à Cicéron, parlent des Mystères éleusiniens. « Vous avez été initiés, disait Andocide à ses juges athéniens, vous avez contemplé les cérémonies sacrées des deux Grandes Déesses, pour que vous punissiez les impies, pour que vous sauviez ceux qui se défendent de l'injustice[1]. » — « On dit, écrivait plus tard Diodore de Sicile, que ceux qui ont participé aux Mystères deviennent et plus pieux, et plus honnêtes, et meilleurs en toute chose qu'ils n'étaient auparavant[2]. »

Ces témoignages, que l'on pourrait multiplier, ne sauraient être infirmés par les jugements défavorables que les apologistes chrétiens ont portés sur les Mystères. Engagés dans une polémique violente contre des croyances qui ne mouraient pas sans se défendre, les Pères de l'Église naissante dépassèrent nécessairement, dans leur ardeur de prosélytisme et de destruction, l'exacte mesure de l'équité. Comment auraient-ils pu parler avec impartialité d'institutions qui faisaient obstacle à la diffusion du christianisme, et qu'il fallait à tout prix renverser? Quelques Pères, nés en Orient, élevés à l'école de la Grèce, tels qu'Origène et Grégoire de Nazianze, firent exception, et se montrèrent souvent justes envers la religion hellénique qu'ils connaissaient bien. Les Pères de l'Église latine, qui la connaissaient mal, qui d'ailleurs n'avaient sous les yeux, à Rome et dans la plupart des provinces de l'empire, que le spectacle des superstitions grossières et de la licence des cultes asiatiques, ne pouvaient être que violents. Révoltés de la crudité et de l'obscénité des symboles de la reproduction, qui avaient en effet leur place dans certains Mystères, ils enveloppèrent ceux d'Éleusis dans la sentence de réprobation dont ils frappaient tous les cultes de ce genre, et ils firent peser sur eux les mêmes accusations d'immoralité auxquelles étaient en butte les réunions et les cérémonies secrètes des chrétiens. Ils ne se demandèrent pas si les Mystères d'origine phrygienne, égyptienne ou syrienne, où se commettaient réellement de graves désordres, ne devaient pas être distingués des Mystères helléniques de Déméter et de Perséphone, et si le sanc-

1. *De Mysteriis*, 31. — Cf. Cicer., *De legibus*, II, 14; *in Verr.*, V, 72.
2. Diodor., V, 49, 6. Il s'agit, il est vrai, en ce passage, des mystères des dieux Cabires de Samothrace, mais l'observation de Diodore s'étend nécessairement aux mystères éleusiniens.



III. — BACCHUS ET LES SATYRES



Imp. E. Dufrénoy

III _ BACCHUS ET LES SATYRES.

tuaire d'Éleusis n'était pas l'asile encore respectable de ce que les croyances grecques avaient de plus noble. L'institution des Mystères éleusiniens, dans le long cours de son développement, avait pu sans doute se modifier et recevoir des éléments qui lui étaient primitivement étrangers ; mais rien ne nous permet de supposer que ces Mystères aient été à la fin envahis par l'immoralité dont ils étaient exempts aux époques les mieux connues de leur histoire.

Nous savons, en effet, qu'à l'époque du mouvement des idées néo-platoniciennes, plusieurs philosophes furent investis des fonctions d'hiérophante à Éleusis. Tout en respectant les rites traditionnels et la forme extérieure de la religion éleusinienne, ces philosophes surent introduire dans l'enseignement des Mystères les spéculations nouvelles et les substituer en partie à l'antique théologie. Déjà d'ailleurs, sous l'influence d'un syncrétisme qui commence à apparaître dans les poésies orphiques, les différentes divinités des Mystères tendaient à rentrer les unes dans les autres, et à se confondre dans une sorte d'unité. Déméter s'identifiait avec Perséphone, Dionysos-Zagreus avec Hadès, et le Jupiter infernal avec le Jupiter du ciel[1]. Grâce à la philosophie, s'était formée une sorte de doctrine ésotérique des Mystères, dont témoigne un écrivain ecclésiastique du cinquième siècle, Théodoret. « Tous ne connaissent pas ce que sait l'hiérophante, dit-il ; la plupart ne voient que ce qui est représenté. Ceux qui s'appellent prêtres accomplissent les rites des mystères, et l'hiérophante seul sait la raison de ce qu'il fait, et la découvre à qui il le juge convenable[2]. » Il y avait donc une doctrine particulière aux hiérophantes, d'un caractère évidemment philosophique, et qui était transmise par eux oralement. Cette doctrine était également consignée dans des traités liturgiques que Théodoret avait lus et qui contenaient, d'après lui, une interprétation naturaliste de toute la mythologie ; interprétation où s'évanouissait le polythéisme pour ne laisser place qu'au grand dogme de l'unité divine.

Ce qui suffirait à prouver le caractère sérieux qu'avaient conservé les mystères d'Éleusis jusqu'aux premiers siècles de notre ère, ce

1. Voir le développement de cette idée, dans les notes du livre VIII des *Religions de l'antiquité* de Creuzer-Guigniaut, pages 1159 et suiv.

2. Théodoret, *Therap.*, lib. I, p. 412, t. IV, édit. Schulz. Cf. Serm. I, *De fid.*, *Opera*, t. IV, p. 482. Nous empruntons ces indications à M. Maury (*Religions de la Grèce*, II, p. 347).

sont les emprunts qui leur furent faits par l'église chrétienne. Ces emprunts ne se bornèrent pas au langage, à l'emploi de certains mots, tels que celui de *mystères* ou celui d'*époptes* que l'on rencontre déjà dans saint Paul; ils touchent encore à la discipline ecclésiastique et à l'organisation du culte. « Peu à peu, dit Creuzer traduit par M. Guigniaut [1], et surtout à l'époque de Constantin le Grand, la discipline secrète *disciplina arcani*), comme on l'appelle, s'introduisit dans l'Église. Dès lors, dans les écrits des Pères, se rencontrent toujours plus fréquentes les désignations et les distinctions des Mystères, appliquées à la croyance chrétienne, à ses enseignements, à ses adeptes, à l'espèce d'initiation progressive et de hiérarchie qu'elle aussi admettait. Une foule d'usages, de cérémonies passèrent de la sorte du culte secret des païens dans le christianisme : par exemple, la répartition de la communauté chrétienne d'après la gradation reçue dans les Mystères, les places distinctes assignées aux différentes catégories des fidèles dans les églises, l'exclusion formelle des catéchumènes lors de la distribution de la Cène, la prescription du silence, etc. » L'art chrétien primitif ne dédaigna pas non plus d'emprunter aux Mystères éleusiniens quelques-uns de leurs personnages divins. Ce n'est pas seulement Apollon Nomios ou Hermès Criophoros qu'on voit représentés dans les peintures des catacombes sous le nom du Bon Pasteur; les tombeaux chrétiens nous montrent encore Orphée, l'instituteur supposé des Mystères, occupé à charmer les animaux, ou bien Pluton et Perséphone recevant, en présence des Parques, les âmes que leur amène Hermès Psychopompe. Plus d'un de ces monuments nous fait assister ainsi à la transition presque insensible de la symbolique païenne à la symbolique chrétienne [2]. Or, il est probable que, si les cérémonies des Mystères éleusiniens avaient été un milieu de corruption et d'immoralité, les chrétiens eussent éprouvé quelque scrupule à les imiter. Les emprunts faits aux Mystères par le christianisme primitif viennent donc témoigner à leur tour de l'autorité dont jouissaient ces cérémonies et de la gravité religieuse qu'elles conservèrent, jusqu'au moment où, en 381, un édit de Théodose ferma pour toujours le sanctuaire d'Éleusis.

En résumé, la religion secrète d'Éleusis, d'origine naturaliste

1. *Religions de l'Antiquité*, t. III, p. 774.
2. Voir la collection des monuments figurés publiés par M. Guigniaut (*Relig. de l'Ant.*, t. IV, nos 908 et suiv.).



comme tous les cultes de l'antiquité, reposait sur l'adoration de la terre et de ses forces. Elle naquit au spectacle des phénomènes de la végétation, considérée dans les vicissitudes régulières de sa croissance et de son dépérissement; spectacle qui ne fut pas froidement interprété par la raison des Grecs, mais qui se refléta, avec ses vives couleurs, dans leur imagination où toutes les impressions prenaient un corps, où tous les phénomènes de la nature devenaient les actes merveilleux d'un drame divin. Ainsi se forma la légende de la *passion* de Dèmèter, ainsi celle de la descente de Coré aux enfers et de son ascension à la lumière. Ces légendes, développées dans des poésies sacrées, exposées aux regards par d'éclatants tableaux, devinrent pour les Grecs de saintes réalités. Non-seulement ils y ajoutèrent foi, mais leur piété essaya de s'associer aux épreuves de la destinée des deux Grandes Déesses, et de reproduire en eux-mêmes les émotions et de cette douleur et de cette joie divines. Enfants de la terre, ils savaient qu'ils devaient retourner à la terre et qu'un jour, dans les ténèbres de son sein, ils seraient soumis à l'empire de divinités ou bienfaisantes ou terribles. Ils cherchaient donc à se concilier d'avance leurs faveurs pendant la vie terrestre, à s'y créer des mérites en vue de cette vie nouvelle dont les Mystères faisaient flotter devant leurs yeux les séduisantes images. Cette perspective ouverte aux initiés sur le monde d'en-bas et sur la destinée de l'homme après la mort, ne fut évidemment pas sans influence sur les âmes.



CHAPITRE IV

L'ENFER ET SES DIVINITÉS.

Les rapports que nous venons de signaler entre les divinités des Mystères et l'idée de la mort, avaient leur origine dans les croyances populaires les plus anciennes de la Grèce. Une des deux grandes déesses d'Éleusis, Perséphone, apparaît déjà dans l'*Iliade* avec son caractère infernal. Bien que le poète semble ignorer le mythe de son enlèvement, il ne la sépare point d'Hadès, ce Jupiter souterrain (Ζεὺς καταχθόνιος [1]), dont elle est la Junon. C'est ce couple redoutable qu'invoquent les personnages de l'*Iliade*. Au neuvième chant du poème, quand Althée souhaite la mort de son fils Méléagre, meurtrier de ses oncles, elle frappe la terre à plusieurs reprises, de la paume de la main, pour se faire entendre des divinités d'en-bas : « elle appelle et Hadès et la terrible Perséphone [2] ». Ces deux divinités, réunies, aux temps homériques, dans une communauté d'attributions, étaient alors déjà, comme elles seront plus tard, les deux principales puissances de la mort. Il nous faut donc analyser d'abord le caractère mythologique d'Hadès et celui de Perséphone, si nous voulons comprendre les idées que s'étaient faites les Grecs du monde mystérieux qui les recevait après la vie.

Le nom d'*Hadès* (*Aïdès* dans le dialecte épique) ou *Aïdoneus* éveillait dans l'esprit des Grecs une idée très déterminée, celle de l'*invisibilité* du monde souterrain [3]. Cette étymologie, il faut en

1. *Iliade*, IX, 456.
2. *Ibid.*, IX, 569.
3. L'Hadès des Grecs a-t-il son origine dans la religion des premiers Aryas? M. A. Maury (*Relig. de la Grèce*, I, p. 94) répond affirmativement. D'après lui, Hadès ne serait que la forme masculine d'une divinité védique *Aditi*, dont le nom se retrouverait, encore moins altéré, dans le dieu infernal des Latins, *Dis, ditis*. Mais est-il possible d'accepter cette assertion autrement que comme une pure hypothèse? Tout d'abord, de l'aveu d'un éminent indianiste, M. Max Müller, la signification étymologique du mot sanscrit

convenir, s'accorde singulièrement avec la conception essentielle du dieu. Dans le partage primitif de l'univers entre les trois fils de Cronos, Aïdès, dit le poète homérique, a obtenu comme domaine propre le monde de l'obscurité épaisse, le sein de la terre qui enferme les morts auxquels il commande en maître[1]. Il est le roi des ténèbres d'en bas, comme Zeus, son frère, est le souverain de la lumière d'en haut. Son attribut principal est la coiffure à laquelle les Grecs donnaient le nom de κυνέη : symbole de la nuit profonde où règne le dieu. Cette coiffure d'Hadès rend en effet invisibles les divinités qui la portent : Athèna, par exemple, dans le grand combat du cinquième chant de l'*Iliade,* parvient à échapper ainsi aux regards d'Arès[2]. C'est l'opposé du *nimbus,* de l'auréole lumineuse qui couronne la tête des dieux olympiens : c'est une épaisse enveloppe impénétrable à la lumière, une coiffe de nuages analogue à la *Nebelkappe* des esprits de la mythologie germanique[3]. Hadès reste, en effet, confiné dans ce monde souterrain qu'enveloppent des nuées immobiles et un brouillard éternel. Il n'en est sorti qu'une fois quand il a enlevé Perséphone; mais son apparition à la lumière n'a duré qu'un instant. Que ferait-il sur la terre? Les *Kères* se chargent d'accomplir sans lui leur lugubre travail : ce sont elles qui donnent aux hommes le coup de la mort et qui envoient les âmes dans la demeure d'Hadès; sous la conduite d'Hermès, celles-ci voltigent dans les ténèbres jusqu'aux portes du royaume infernal. Les épithètes qui font allusion aux

Aditi est douteuse et mal établie. Voulût-on admettre, avec quelques-uns, que la racine de ce mot éveille l'idée d'un être infini, le sens d'Hadès n'en serait guère éclairci. Y a-t-il d'ailleurs quelque analogie, même lointaine, entre la conception de l'Hadès grec et celle de l'Aditi védique? Voici la définition qu'un des poètes des Védas nous donne de cette dernière divinité : « Aditi, est le ciel; Aditi est l'air; Aditi est père, mère, fils; tous les dieux sont Aditi et les cinq tribus; Aditi est ce qui est né, Aditi est ce qui naîtra. » Il faut donc voir en elle une vague personnification de la nature considérée dans son œuvre de création, et s'il est une divinité grecque dont on puisse la rapprocher, à la rigueur, c'est Rhéa, la grande mère des dieux helléniques, et non pas Hadès. Malgré les rapports de sons qui semblent unir les mots Aditi et Hadès, il faut renoncer, je crois, à faire dériver le second du premier, et, sans nier que le nom du dieu infernal des Grecs puisse avoir une très antique origine, nous devons, à défaut de renseignements précis sur ce point, nous renfermer dans les limites de la Grèce pour chercher à l'expliquer.

1. *Iliade,* XV, 188, 191.
2. *Ibid.*, V, 844. Cf. Hesiod., *Scut. Hercul.*, v. 226.
3. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 431.

coursiers du dieu, à son char, à ses rênes d'or, ne peuvent se rapporter qu'au mythe de l'enlèvement de Perséphone. Car il n'est pas donné à Hadès d'accomplir à travers l'espace de rapides et merveilleux voyages, comme le font les dieux supérieurs. Renfermé à jamais dans sa sombre demeure, il est un dieu monstrueux, comme Gæa, un dieu farouche (fig. 109), intraitable, inexorable à toute prière [1]. Les noms divers que lui donnaient les Grecs sont caractéristiques. C'est « le grand hôtelier [2] », dont la maison est ouverte à tout venant et où chacun trouve place; c'est l'amphitryon qui préside un perpétuel banquet [3]; c'est « Agésilaos », le chef d'une innombrable armée; c'est « Zagreus », le grand chasseur toujours sûr de sa proie; c'est encore le berger qui conduit son troupeau, et qui, de son bâton, le pousse dans le chemin creux de la mort [4]. Ce roi infernal a un trône invisible où siège à côté de lui Perséphone. Quelle qu'ait été la signification originaire de cette déesse, elle participe dans l'*Iliade* au caractère redoutable et sombre de son époux. Les Érinyes, qui errent dans les ténèbres de la terre, lui obéissent. Près d'elle est la tête de la Gorgone, objet d'horreur pour les hommes et pour les dieux. Ulysse, qui vient d'évoquer les morts, « tremble que du fond des enfers l'auguste Perséphone ne lui envoie la tête formidable de la monstrueuse Gorgone [5] ». D'après une conception analogue, le tombeau est la chambre nuptiale de la déesse : « le tombeau, dit Pindare, cette demeure, aux noires murailles, de Perséphone [6] ».


Fig. 109. — Hadès.

Si Perséphone, quand elle séjourne auprès d'Hadès, est une divi-

1. Épithètes de πέλωριος, στυγνος, ἀμείλικτος, ἀδάμαστος. Par euphémisme, Κλύμενος et Εὔβουλος (poésies orphiques).
2. Πολυδέγμων ou Πολυδέκτης.
3. Ἰσοδαίτης.
4. Pind., *Olymp.*, IV, 33.
5. *Odyss.*, XI, 632.
6. Pind., *Olymp.*, XIV, 20.

nité terrible, elle est, au contraire, nous l'avons vu, une divinité douce et bienfaisante à l'homme, quand elle remonte des ténèbres à la lumière. De même Hadès n'est pas toujours un objet d'épouvante. La terre, où il habite, n'est pas seulement la prison des morts; elle est en même temps la source des fruits qui nourrissent l'homme. Hadès fut donc quelquefois considéré comme un dieu de l'abondance agricole. A ce titre, il s'appelle *Pluton* (Πλούτων), c'est-à-dire le distributeur de la richesse. Ce nom, dont la signification précise se perdit et fut plus tard confondue avec celle d'Hadès, se rencontre pour la première fois chez les tragiques athéniens et provient sans doute du culte d'Éleusis, qui avait tenté de concilier les anciennes et redoutables conceptions des dieux de la mort avec les idées plus douces des temps postérieurs. Pluton n'était ainsi qu'un euphémisme d'Hadès[1]. Mais, si ce mot est de date récente, l'idée qu'il exprime était ancienne dans les croyances populaires. Nous la trouvons déjà dans le poème des *Travaux et des Jours*. « Avant de commencer le labour, recommandait Hésiode aux agriculteurs de Béotie, il faut prier Zeus chthonien (Hadès) et la chaste Dèmèter de rendre lourd le grain sacré de la déesse[2]. » C'est la même idée qu'au cinquième siècle exprimait Empédocle, quand il disait de la terre qu'elle était « l'Aïdoneus nourricier ». Aussi plusieurs monuments antiques nous montrent-ils Pluton assis à côté de Perséphone, une corne d'abondance à la main, ou maniant, en compagnie de Dèmèter, le hoyau et d'autres instruments de labour[3]. Hadès, le dieu redoutable, était ainsi volontairement confondu par les Grecs avec les autres divinités de la terre qui n'apportent à l'homme que la richesse et la joie : la sombre pensée de la mort s'effaçait devant ces douces images.

Cette transformation de la conception primitive du dieu infernal n'a pas prévalu dans la mythologie grecque. Le plus souvent, le nom d'Hadès éveille irrésistiblement l'idée de la mort. Aux yeux des Grecs, mourir, c'était entrer ou descendre dans la demeure d'Hadès; demeure qui, suivant l'*Iliade*, est cachée dans le sein de la terre; qui, d'après l'*Odyssee*, s'étend aux dernières limites du monde visible et du fleuve Océan, au delà du point où le soleil se

1. Nous empruntons cette observation à Preller (*Griech. Mythol.*, I, p. 624).
2. *Opera et Dies*, v. 465 sqq.
3. *Monuments de l'Institut archéologique*, V, 49. Welcker, *Alte Denkmäler*, III, 395.

couche. Dans ces deux traditions diverses il entre une idée commune : celle de l'obscurité qui enveloppe le séjour des morts, qu'il s'agisse des ténèbres intérieures de la terre, ou de cette nuit qui pèse sur un monde que n'éclaire pas le soleil. Mais il y a entre elles cette différence que la tradition dont l'*Iliade* nous offre la première expression a été la plus répandue, la plus populaire pendant toute la durée de l'hellénisme, tandis que la tradition épique d'un enfer transocéanique, situé à l'occident de l'univers, paraît s'être effacée avec le temps. Examinons d'abord cette dernière conception.

« Quand ton vaisseau, dit Circé à Ulysse, t'aura transporté à travers les flots de l'Océan, tu arriveras à un endroit où est une côte basse et le bois sacré de Perséphone, avec de grands peupliers noirs et des saules qui ne portent pas de fruits : fais alors aborder ton vaisseau sur le rivage de l'Océan au courant profond, et toi-même avance-toi dans l'humide et sombre demeure d'Hadès[1]. » Ces traits caractéristiques peignent déjà la contrée des morts, avec sa triste végétation, ses arbres stériles que n'égayent ni aucune fleur, ni aucun fruit, son sol ingrat où croissent seulement des prairies d'asphodèles. L'asphodèle était, par excellence, la plante des morts : mauvaise herbe qu'on rencontre souvent, en Grèce, près des tombeaux, qui se plaît dans les terrains pierreux et incultes, et dont la fleur, aux teintes pâles et blêmes, fait songer au monde décoloré de la mort. Cette inutile végétation est celle des pays où toute vie humaine a cessé. Le poète homérique place cependant à ces extrêmes limites de l'Océan « le peuple et la ville des Cimmériens, enveloppée de brouillards et de nuées ; jamais le soleil ne les regarde de ses éclatants rayons, ni quand il monte dans le ciel étoilé, ni quand des hauteurs du ciel il redescend sur la terre : devant ces malheureux mortels s'étend sans cesse une cruelle nuit[2]. » Ce peuple des Cimmériens, dont quelques érudits ont cherché à déterminer la position géographique[3], n'a jamais eu sans doute qu'une existence mythique, comme les Phéaciens et les Cyclopes :

1. *Odyss.*, X, 508 sqq.
2. *Odyss.*, XI, 14 et suiv.
3. M. Ch.-E. Ruelle, dans son savant mémoire sur *les Cimmériens d'Homère* (*Revue de l'Orient*, 1858-59), convient (p. 49) que le peuple des Cimmériens n'a rien de réel. Mais il soutient que la région où le poète fait aborder Ulysse est celle des environs de Cumes, le pays de l'Averne. Malgré l'autorité des commentateurs anciens et modernes sur lesquels s'appuie M. Ruelle, nous croyons la géographie homérique trop incertaine pour que cette solution s'impose.

dans la *Nekuia* de l'*Odyssée,* il semble être simplement une image de ce peuple des ombres qui voltigent au sein de la nuit. Au vingt-quatrième chant, quand Hermès conduit dans l'Érèbe les âmes des prétendants, avant d'arriver à la prairie d'asphodèles, qu'elles doivent habiter, il franchit avec elles le cours de l'Océan, la roche Leucas, image des blancs ossements des morts, les portes du Soleil, et il traverse la contrée qu'habite « le peuple des Songes[1] ». Les Cimmériens n'ont pas d'existence plus réelle que ce dernier peuple. Ce pays des morts, que l'*Odyssée* place bien loin à l'occident, était donc simplement conçu comme une terre morne, inféconde, à jamais plongée dans la nuit.

La tradition la plus générale, celle de l'*Iliade,* au lieu de transporter les enfers dans ces lointaines régions, les rapproche au contraire du séjour de l'homme. C'est dans les profondeurs de la terre habitée qu'est la demeure d'Hadès, et, à la surface du sol, on trouve des chemins qui y conduisent. Au cap Ténare, était creusée dans le roc une ouverture souterraine que Pindare appelait l'orifice d'Hadès; c'était par là, disait-on, qu'Hercule avait ramené le chien du roi infernal[2]. La ville d'Hermione, en Argolide, qui rendait un culte spécial aux divinités d'en bas, se vantait de posséder le chemin le plus direct des enfers: c'était un gouffre qui s'ouvrait dans une enceinte consacrée à Pluton[3]. Chaque canton de la Grèce avait ainsi son entrée du monde infernal: à Colone, dans le bois des Euménides où disparaît le vieil Œdipe, à Trézène, à Coronée, en Thesprotide, sur les bords des marais formés par l'Achéron, et en beaucoup d'autres endroits. Cette idée avait été inspirée aux Grecs par la vue des cavernes creusées aux flancs de leurs montagnes, des profondes excavations de leur sol bouleversé, des gouffres où s'abîmaient les eaux de certaines rivières: mystérieuses communications du monde des vivants avec celui des morts. La conception de l'enfer souterrain, pauvre à l'origine, s'était développée, grâce aux légendes poétiques des héros que leur audace avait conduits jusque dans l'empire d'Hadès et de Perséphone. C'était Hercule qui avait arraché Cerbère du seuil infernal; Orphée qui avait voulu ramener à la lumière son épouse Eurydice; Pirithoos qui avait tenté de ravir Perséphone. D'autres, comme

1. *Odyss.*, XXIV, 11.
2. Pind., *Pyth.*, IV, 44; Pausan., III, 25, 4-5.
3. Pausan., II, 25, 4-11; Strab., VIII, p. 363 a.

Ulysse, sans pénétrer jusqu'à la demeure des divinités souterraines, avaient évoqué les âmes des morts et avaient conversé avec elles. La poésie héroïque avait ainsi plus d'une fois transporté l'imagination grecque dans ce monde profond de la mort, dont elle donnait des descriptions à la fois merveilleuses et précises.

Les premiers traits de ces descriptions infernales se trouvent déjà dans l'*Iliade*. Au vingtième chant du poème, quand les dieux descendent de l'Olympe pour prendre part à la grande bataille engagée sous les murs de Troie, Jupiter fait retentir son tonnerre dans les hauteurs célestes, et Poséidon ébranle la terre dont Hadès habite les profondeurs. Le roi des morts est ému de cet épouvantable fracas :

> Pluton sort de son trône, il pâlit, il s'écrie :
> Il a peur que ce dieu dans cet affreux séjour
> D'un coup de son trident ne fasse entrer le jour,
> Et par le centre ouvert de la terre ébranlée
> Ne fasse voir du Styx la rive désolée,
> Ne découvre aux vivants cet empire odieux
> Abhorré des mortels et craint même des dieux[1].

Cette demeure souterraine d'Hadès était représentée comme une prison immense, dont les larges portes, toujours ouvertes pour la foule qui s'y presse, restent inexorablement fermées sur ceux qui y sont une fois entrés. L'idée de la réclusion éternelle de la mort s'exprimait encore par le personnage de *Cerbère*, le chien de garde qui veille sans cesse au seuil des enfers. Cerbère, dont le nom est identique au mot sanscrit *Sarvari*, qui signifie « la nuit », était une personnification des ténèbres qui suivent le coucher du soleil, de même que le chien Orthros de *Vritra* de la mythologie indienne exprimait l'obscurité du matin avant les premiers rayons du jour[2]. Ce chien de la nuit était une bête redoutable et perfide. « Ceux qui entrent dans les enfers, dit Hésiode, il les flatte de la queue et des oreilles, mais il ne les laisse plus sortir ; toujours aux aguets, il dévore ceux qu'il surprend prêts à franchir les portes[3]. » Les

1. *Iliade*, XX, v. 61 et suivants, traduits par Boileau (*Traité du Sublime de Longin*, chap. VII).
2. Sur l'identité de Cerbère et de *Sarvari*, voir un article de M. Max Müller dans les *Transactions of the Philological Society*, avril 1848. Cf. *Nouvelles Leçons sur la Science du langage*, t. II, p. 224, traduct. française.
3. *Theogon.*, 311 ; 769 sqq.

monuments représentent d'ordinaire Cerbère sous les traits de ces chiens de bergers, hargneux et grondants (fig. 110), que les voyageurs ont le désagrément de rencontrer souvent dans les montagnes de Grèce. Pour ajouter à l'idée de sa férocité dévorante, on lui donnait trois têtes; quelquefois il a la queue d'un serpent.

D'après une autre conception, qui s'ajoute à celle-ci, la région des morts est séparée de celle des vivants par des fleuves qui la limitent et qui l'enserrent tout entière de leurs replis. Peut-être le spectacle des eaux qui jaillissent du sol, leur source commune, avait-il donné aux Grecs le vague pressentiment d'un fait que la science moderne a établi : celui de l'existence, à diverses profondeurs, de vastes nappes d'eau souterraines. Peut-être aussi, quand ils voyaient un cours d'eau s'engouffrer subitement dans la terre, croyaient-ils qu'il allait arroser l'empire infernal. C'est cette dernière idée qui explique la fable du Styx. Dans l'*Iliade*, le *Styx* est le seul fleuve infernal dont le nom soit cité : fleuve redouté qui participe à la terrible puissance des divinités d'en-bas, et par lequel les dieux eux-mêmes ne jurent qu'en tremblant. Hèra s'écrie, dans un serment solennel : « J'en prends à témoin et la terre et le vaste ciel qui est au-dessus de nos têtes, et le Styx, dont le courant descend de haut dans la terre[1]. » L'auteur de la *Théogonie* ne parle qu'avec une sorte d'épouvante de « cette eau glacée qui glisse en silence le long d'un rocher immense, escarpé, et qui parcourt un long chemin dans la sombre nuit de la terre aux vastes replis[2]. » Ces traits de description ne sont pas une fantaisie de l'imagination



Fig. 110. — Cerbère et Pluton.

1. *Iliade*, XV, 36. Cf. *Iliade*, VIII, 369.
2. *Theogon.*, 785, sqq. Cf. 777.

grecque. Il semble, comme le remarque Pausanias[1], qu'Hésiode et le poète homérique aient eu sous les yeux le Styx quand ils composaient ces vers. La tradition générale de l'antiquité grecque, depuis Hérodote jusqu'à Pausanias, plaçait, en effet, le Styx dans un des cantons les plus sauvages de la Grèce, en Arcadie, au pied des monts Aroaniens, à quelque distance de la bourgade de Nonacris. Aujourd'hui encore, le caractère sombre, funèbre, vraiment infernal, du paysage qui encadre le Styx, suffit à expliquer le sentiment de frayeur mystérieuse dont les antiques habitants de l'Arcadie étaient restés saisis à son spectacle. Qu'on se représente une gorge étroite de montagne, enfermée entre des masses de rochers dont les teintes livides ne peuvent se comparer qu'à celles du cratère d'un volcan; pas une pousse d'arbre, pas un brin d'herbe dans ce morne ravin. Tout à coup la gorge se ferme, et l'on a en face de soi un immense entassement, un éboulement de la montagne, un vrai chaos. Au-dessus, au plus haut sommet, on aperçoit un filet d'eau noire qui glisse le long d'une muraille verticale de granit rouge, et qui en bas, subitement, s'engouffre sous la neige ou dans le roc, suivant les saisons. Où allait cette eau? Où dirigeait-elle son voyage souterrain? Tel était le mystère qui avait sans doute frappé les premiers habitants de la contrée. Épouvantés du spectacle de cette nature désolée, ils avaient cru que l'eau du Styx pénétrait jusqu'aux entrailles de la terre, où elle arrosait l'empire infernal. Les impressions qu'ils avaient ressenties s'étaient renouvelées pour leurs descendants, dont la frayeur avait raconté, au sujet du Styx, des fables nouvelles. Nul être vivant, disait-on, homme ou animal, ne pouvait boire de cette eau sans en mourir. On lui attribuait des propriétés corrosives qu'on n'y trouve plus maintenant; le verre, le cristal, les vases de terre qu'on y plongeait étaient aussitôt brisés; elle attaquait également les métaux : le fer, l'airain, l'argent, l'ambre, l'or lui-même[2]. Cette eau destructrice était vraiment pour les Arcadiens la rivière de mort : tradition qui en Grèce a survécu au paganisme; car aujourd'hui encore, le Styx, sous le nom de *Mavro-Néro* (*l'Eau-Noire*), inspire aux habitants de la contrée une superstitieuse terreur.

Les noms des autres fleuves infernaux, inconnus au temps de l'*Iliade*, se rencontrent pour la première fois dans l'*Odyssée*. « C'est

1. VIII, 18, 2. Cf. Hérod., VI, 74.
2. Pausan., VIII, 18, 4.

là, dit Circé à Ulysse, que dans l'Achéron se jettent et le Pyriphlégéthon, et le Cocyte, qui est un écoulement de l'eau du Styx[1]. » L'*Achéron,* aux temps historiques, est devenu le fleuve principal du monde d'en bas, celui dont le nom suffisait à exprimer l'enfer et ses terreurs. Mais, à l'origine, ce n'était pas une rivière fantastique. L'Achéron était un torrent qui descend des montagnes de la Thesprotide, et avant de se jeter dans la mer en face de l'île de Paxos, forme un lac : le lac Achérusias. Les exhalaisons pestilentielles de ce marais et la teinte sombre de ses eaux, avaient été l'origine de certaines traditions locales sur les enfers ; traditions dont s'empara le poète de l'*Odyssée,* quand il transforma le fleuve de la Thesprotide en un fleuve de l'Hadès[2]. Le souvenir de ces croyances populaires ne s'est pas complètement effacé. Le dieu infernal *Aïdoneus,* dont l'empire était en communication avec les eaux de l'Achéron, est devenu un saint chrétien, *Hagios Donatos* (prononcez *Aïdonat*), dont la légende raconte la lutte contre un dragon fantastique, et auquel sont consacrées plusieurs églises du pays[3]. Quant au *Pyriphlégéthon* (*le torrent de feu*) et au *Cocyte, le fleuve des gémissements*), leurs noms prouvent suffisamment qu'ils ne sont que des symboles des souffrances des âmes enfermées dans l'Hadès.

Pour pénétrer dans leur dernière demeure, les âmes doivent traverser ces fleuves qui les séparent du monde qu'elles quittent. Mais, si au temps d'Homère et d'Hésiode, elles accomplissent seules, ou sous la conduite d'Hermès, ce suprême voyage, il n'en est pas de même aux époques postérieures. La croyance aux fleuves de l'Hadès a suggéré alors aux Grecs l'idée d'un nocher infernal, sans cesse occupé à transporter les ombres des morts de l'une à l'autre rive. Ce nocher, c'est *Charon*[4], que Polygnote, sur les murs de la Lesché de Delphes, représentait déjà sous les traits d'un vieillard, faisant passer le fleuve infernal aux ombres de l'éphèbe Tellis et de la vierge Cléoboia[5]. Charon dirige lui-même, à travers les eaux bour-

1. *Odyss.*, X, 513.
2. Pour les Grecs, l'Achéron, qu'ils faisaient dériver de ἄχος, signifiait « le fleuve des douleurs ». Mais cette étymologie est fort douteuse.
3. Voir la thèse de M. Mézières, *De fluminibus inferorum.* Paris, 1853.
4. Diodore (I, 92, 2; 96, 8) prétend que le nom de Charon et la croyance à son rôle infernal viennent de l'Égypte : assertion peu vraisemblable ; car Hérodote n'eût pas manqué de faire ce rapprochement. Χάρων est sans doute un euphémisme (de χαίρω).
5. Pausan., X, 28, 2. Dans un passage d'Eschyle (*Sept. ad Theb.*, 854-860)

beuses et les marécages de l'enfer, la barque où il accueille ceux qui lui ont payé le prix du passage : l'obole que la piété des vivants déposait dans la bouche des défunts, une fois enfermés dans le tombeau. Dur et intraitable, Charon est une image de la mort et de ses rigueurs. La sombre imagination des Étrusques se le représentait sous les traits d'un bourreau au service des puissances infernales, d'un égorgeur qui, armé d'un énorme marteau, se mêle avec Mars au fracas des batailles, où il assomme et il tue. Sur les monuments grecs, au contraire, le type de Charon n'a rien de laid ni de repoussant[1]. Ce génie de la mort vit encore aujourd'hui dans les croyances populaires ; c'est *Charos* ou *Charontas* dont parlent si souvent les chansons grecques ; l'oiseau noir qui fond sur sa proie, le cavalier ailé qui attache ses victimes au pommeau de sa selle et qui les entraîne, à travers les airs, malgré leur résistance et leurs cris, aux infernales demeures.

Une image non moins effrayante était celle qu'on voyait sur les murs de la Lesché de Delphes. Polygnote avait osé y représenter la mort dans ce qu'elle a de plus horrible pour l'homme : il l'avait peinte sous les traits d'un démon qui ronge les chairs des cadavres et ne leur laisse que les os. « Ce démon, dit Pausanias, est d'une couleur bleue tirant sur le noir, comme ces mouches qui se posent sur les viandes ; il montre les dents ; le siège où il est assis est recouvert d'une peau de vautour[2]. » Les artistes chrétiens du moyen âge n'ont rien inventé au delà. L'imagination seule de Polygnote, d'ailleurs, avait donné la vie à ce démon *Eurynomos*, dont le nom était inconnu des poètes épiques qui, auparavant, avaient transporté l'esprit des Grecs au sein des horreurs infernales.

Dans l'épopée, en effet, les génies de la mort, analogues à l'Eurynomos de Polygnote, ce sont les *Kères* (Κῆρες) ; noires divinités, filles de la Nuit[3] ; vierges ailées, aux vêtements rouges de sang, véritables vampires qui, comme les Walkyries de la mythologie scandinave, s'abattent sur les champs de bataille où elles font leur

le nom de Charon est peut-être sous-entendu. A l'époque d'Aristophane (*Ran.* 180 ; 270 ; *Lysistr.*, 606), la croyance à Charon était depuis longtemps populaire.

1. Voir la remarquable étude de M. E. Pottier sur les *Lécythes blancs attiques à représentations funéraires* (Thorin, 1883), pag. 34-38 ; 43-49, etc.

2. Pausan., X, 28, 7.

3. Hesiod., *Theog.*, v. 211.

proie des mourants et des blessés. Le poème du *Bouclier d'Hercule* nous les montre exerçant leur épouvantable activité. « Les Kères noires, faisant grincer leurs dents blanches, aux yeux terribles, sanglantes, insatiables, se disputaient ceux qui tombaient. Toutes étaient avides de boire le sang noir. Quand elles tenaient un guerrier gisant sur le sol ou qui venait de tomber blessé, elles enfonçaient leurs grands ongles dans sa chair, et son âme s'en allait dans l'Aïdès, dans le Tartare glacé. Rassasiées de sang humain, elles jetaient ce cadavre derrière elles, et elles couraient, à travers le tumulte et le carnage, à de nouvelles proies[1]. » Outre les Kères du champ de bataille, il y en a d'autres qui, sous des formes diverses, tendent des pièges incessants à la vie humaine, qu'elles sont avides de détruire, et le plus souvent la Kèr qui donne à l'homme le coup fatal n'est autre que la *Moira* considérée dans son action meurtrière.

Quelquefois la même idée s'exprimait simplement par la Mort personnifiée[2]. *Thanatos,* on le sait, est un des personnages de l'*Alceste* d'Euripide. Il est représenté d'ordinaire sous les traits d'un homme robuste, barbu et avec de grandes ailes, qui enlève et emporte dans ses bras ses victimes. Mais de bonne heure la poésie grecque semble avoir voulu atténuer l'horreur naturelle que Thanatos inspire. « Thanatos est le frère d'Hypnos » : ce sont eux qui, d'un mouvement commun, sur leurs ailes rapides, emportent en Lycie le corps de Sarpédon tombé devant Troie[3]. Ces deux jumeaux sont enfants de la Nuit : « sombres dieux que jamais le soleil ne regarde de ses brillants rayons, ni quand il monte dans le ciel, ni quand il redescend des hauteurs célestes : mais l'un, sur la terre et sur le vaste dos de la mer, voltige tranquillement, plein de douceur pour les mortels; l'autre a une âme de fer, un cœur d'airain; inaccessible à la pitié, il ne lâche pas celui qu'il a une fois saisi[4]. » Les deux frères avaient été représentés sur le célèbre coffre de Cypsélos. On y voyait la Nuit, sous les traits d'une femme portant sur la main droite un enfant blanc endormi, et sur la gauche, un enfant noir « qui semblait dormir[5] ». La couleur blanche, qui est

1. *Scut. Herc.*, 249 sqq.
2. Voir la dissertation de C. Robert, *Thanatos* (Berlin, 1879) et l'ouvrage cité de M. Pottier, p. 26-32, etc.
3. *Iliade*, XVI, 671.
4. *Theogon.*, 758 sqq.
5. Pausan., V, 18, 1.

celle du cadavre, désignait le premier comme le dieu de la mort; l'enfant noir était le dieu nocturne du sommeil[1]. Avec le temps, l'opposition d'Hypnos et de Thanatos tendit à s'effacer, et les deux jumeaux finirent par se confondre. Quand les sarcophages nous montrent un jeune garçon ailé qui sommeille doucement (fig. 111), ou qui debout, tient un flambeau éteint et renversé[2], c'est Hypnos que l'artiste a voulu représenter: mais Hypnos n'est-il pas ici une image adoucie, un euphémisme artistique de Thanatos son frère?

Une transformation analogue semble s'être accomplie dans le caractère d'autres divinités infernales, qui jouent un rôle capital dans les tragédies d'Eschyle et qui, à ce titre, méritent d'être étudiées avec attention : les *Érinyes*.



Fig. 111. — Hypnos.

Le mot grec Ἐρινύς a été identifié par les indianistes avec le mot sanscrit *Saranyû*. Pour M. Max Müller, ce dernier mot signifiait : l'Aurore. D'après lui, quand les Grecs disaient qu'Érinys poursuivait un criminel, le sens originaire de cette locution qu'ils ne comprenaient plus était celui-ci : l'aurore, c'est-à-dire le lendemain, ou d'une façon générale, l'avenir, découvrira les crimes de la nuit. « Au lieu de notre expression abstraite et morale : tout crime est découvert un jour ou l'autre, la vieille expression proverbiale et poétique était : l'Aurore, l'Érinys, le fera paraître à la lumière[3]. » Cette interprétation, qui se recommande de l'autorité de son auteur, est contestée par toute une école de mythologues, qui apportent dans l'explication des mythes védiques des idées complètement opposées à celles de l'éminent professeur d'Oxford[4]. Nous ne pouvons donc nous décider à l'adopter. Il faut convenir d'ailleurs que l'idée de l'Aurore, révélatrice des crimes de la Nuit,

1. Nous devons cette rectification à l'obligeance de M. Pottier. Voir les pages 30-31 des *Lécythes blancs attiques*.

2. Müller-Wieseler, *D. A. K.*, II, nos 875; 877; 879. Sur les représentations et les aspects divers d'Hypnos, voir O. Jahn (*Arch. Beiträge*, 53 sqq.); Robert, *Thanatos*; Pottier, *ouvr. cité*, p. 26-32; 81; 122; 126-27.

3. Max Müller, *Essais de mythol. comparée*, trad. G. Perrot, p. 196-198.

4. Pour Ad. Kuhn (*Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, I, 439) et Sonne (*Zeitschr.*, X, 121), Saranyû est la nuée orageuse.

se retrouve difficilement dans le mythe grec. L'épithète de ἠεροφοῖτις (celle qui plane dans les brouillards, ou dans les ténèbres) ordinairement appliquée à Érinys, peut s'entendre, à la rigueur, de l'Aurore, considérée comme une divinité cachée dans l'ombre du crépuscule qui précède les premiers rayons du jour. Mais combien cette épithète s'explique plus simplement par la conception grecque qui fait d'Érinys une fille de la Nuit, une habitante des ténèbres de l'Erèbe ! C'est, en effet, dans les profondeurs de la terre que les Érinyes homériques exercent leur action ; c'est là qu'elles apparaissent comme des puissances exécutives au service des deux grandes divinités infernales : Aïdès et Perséphone. En supposant que le mythe des Érinyes, comme ceux de la plupart des divinités grecques, ait une origine physique, il paraît difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de retrouver sûrement ce sens primitif, et il est incontestable que, chez Homère, les Érinyes ont un rôle purement moral.

A titre de divinités souterraines, les Érinyes ont connaissance des lois qui règlent l'harmonie du monde et des êtres. Leur fonction consiste à les faire respecter. « Qui tient dans le monde le gouvernail de la nécessité ? demandent à Prométhée les Océanides. — Ce sont les trois Parques et les Érinyes *à la mémoire fidèle*[1]. » Les Érinyes n'oublient donc jamais les conditions nécessaires de l'équilibre de l'univers dont elles sont, comme les Parques, des puissances régulatrices. Quand une cause quelconque menace de détruire cet équilibre, elles interviennent et elles rétablissent l'ordre momentanément troublé. Si Xanthos, le cheval d'Achille, a été un instant doué de la voix par Hèra, les Érinyes, qui font tout rentrer dans la règle, lui retirent bientôt ce merveilleux pouvoir[2]. « Le soleil lui-même, disait plus tard Héraclite, ne dépassera pas les limites qui lui sont fixées ; sinon, les Érinyes, auxiliaires de Diké, sauront l'y ramener[3]. »

L'action de ces divinités s'étend surtout à l'ordre moral. A l'origine, elles ont le pouvoir de la Némésis, encore inconnue, comme divinité, aux poètes homériques. Tout orgueil qui vise trop haut, toute prospérité qui dépasse les bornes fixées à l'impuissance humaine, trouvent dans les Érinyes des divinités jalouses qui les

1. Esch. *Prometh.*, 516.
2. *Iliade*, XIX, 418.
3. Plut., *De Exilio*, 11. Cf. *De Is. et Osir.*, 48.

renversent et les châtient. Voilà pourquoi, dans l'*Odyssée*, les filles de Pandaréos, accomplies en sagesse et en beauté, au moment de leur hymen, au terme même du bonheur, sont enlevées par les Harpyes qui les livrent aux Érinyes[1]. Acharnées à la perte des hommes puissants et orgueilleux, elles leur envoient Atè, l'égarement fatal qui les pousse au mal, et par suite au châtiment[2]. Les lois fondamentales de la société et de la famille sont surtout l'objet de leur vigilance. Nul ne peut se parjurer, sans encourir leur colère ici-bas, leur vengeance sous la terre[3]. Le pauvre repoussé et outragé a pour lui des dieux, des Érinyes vengeresses[4]. Le respect des parents, le droit des aînés sont placés également sous leur protection[5].

Mais de toutes les lois, la plus importante est celle qui défend à l'homme d'arracher la vie à son semblable. Les Érinyes sont donc les gardiennes de la vie humaine, les vengeresses du meurtre. Elles sont nées, suivant la tradition théogonique, du sang d'Ouranos tombé dans le sein de la terre[6]. Le sang répandu crie vengeance : là est la raison d'être des Érinyes, à qui nul meurtrier ne peut échapper, le meurtre fût-il involontaire, ou atténué en apparence par des nécessités sociales. « Ceux qui ont beaucoup tué n'échappent pas aux regards des dieux. Un jour arrive où les noires Érinyes renversent le mortel qui, dans sa prospérité, se passe de la justice[7]. » Ne pas tuer, telle est l'inflexible loi dont la violation entraîne pour le coupable une réparation redoutable exigée par les Érinyes. « Nous nous plaisons, dit le chœur des *Euménides*, à rendre d'équitables arrêts. Quiconque est pur et lève vers le ciel des mains pures, n'est pas atteint par notre colère et n'a rien à craindre pendant sa vie. Mais tout criminel qui, comme cet homme, cache des mains sanglantes, celui-là nous voit apparaître, témoins incorruptibles du meurtre, vengeresses inflexibles du sang... Tel est le rôle, rôle immuable que m'a assigné la Parque, dont j'exécute l'inévitable sentence. Les mortels aux mains homicides, violateurs insensés de la loi, je dois m'attacher à eux jusqu'à ce qu'ils des-

1. *Odyss.*, XX, 66-78.
2. *Iliade*, XIX, 86; *Odyss.*, XV, 233.
3. *Ibid.*, XIX, 259.
4. *Odyss.*, XVII, 475.
5. *Iliade*, XV, 204.
6. *Théog.*, 185 sqq.
7. Esch., *Agam.*, 461.

cendent sous la terre : la mort même ne les affranchit pas de ma poursuite [1]. » Cette poursuite des Érinyes est une poursuite ardente, infatigable : celle d'une meute de chiens acharnée après sa proie. Le meurtrier a beau se cacher, l'œil perçant des Érinyes le découvre [2] : il a beau fuir de toute la vitesse de ses pieds légers; les pieds des Érinyes sont plus rapides encore, et d'un bond elles atteignent leur victime, dont les jambes chancellent et qui tombe, haletante, entre leurs mains.

Quand le meurtre commis est celui d'un père ou d'une mère, la vengeance des Érinyes redouble d'intensité. Le parricide est, en effet, le plus grand attentat à ces lois naturelles de la famille, dont les Érinyes sont les gardiennes. Il n'est pas besoin, d'ailleurs, que le crime des enfants aille jusqu'au meurtre; il suffit qu'ils aient encouru la colère des parents pour que les noires déesses se lancent à leur poursuite. Chez Homère aussi bien que chez Eschyle, les Érinyes entendent les malédictions des parents irrités et se font les ministres de leur vengeance [3]. Elles s'identifient même si complètement avec ces malédictions dont elles exécutent les redoutables effets, que leur nom devient synonyme du mot qui, en grec, signifiait l'*imprécation*. L'imprécation personnifiée, *Ara,* n'est autre qu'Érinys elle-même, avec son irrésistible pouvoir. « O Jupiter, s'écrie Étéocle dans les *Sept Chefs,* ô terre, ô dieux protecteurs de la cité, et toi, *Érinys, puissante imprécation de mon père,* ne détruisez pas cette ville de fond en comble, ne l'arrachez pas du sol par les mains de nos ennemis [4]. » Le dénouement du drame des *Sept Chefs* n'est que le triomphe d'Ara-Érinys, de l'imprécation lancée par Œdipe contre ses fils. De même, dans l'*Orestie,* si Égisthe est devenu adultère et assassin, ses crimes sont les effets de l'imprécation de Thyeste, qui seule a déchaîné tant de maux sur le palais et sur la famille des Atrides [5]. La tragédie d'*Agamemnon*, celle des *Choéphores* sont remplies également des effets de la colère des Érinyes, actrices invisibles mais toutes-puissantes du drame dont elles mènent, dans l'ombre, l'irrésistible action,

1. *Eumen.*, 312; 334, édit. Weil.
2. Pind., *Olymp.*, II, 41 : ἰδοῖσα δ' ὀξεῖ' Ἐρινύς. D'après la même idée, les Érinyes étaient représentées un flambeau à la main.
3. *Iliade*, IX, 454; 569-571; *Odyss.*, II, 135; XI, 279. Esch., *Eumen.*, 417; *Choeph.*, 406.
4. v. 69 sqq.
5. Nous empruntons cette observation à M. Jules Girard (*Le sentiment religieux en Grèce,* p. 504 et suiv.).

jusqu'au moment où on les voit apparaître sur la scène, attachées aux pas du malheureux Oreste.

Eschyle les avait représentées sous des traits effrayants, dont peuvent nous donner une idée les vases peints qui figurent l'arrivée d'Oreste à Delphes[1]. Au seuil du temple d'Apollon, près du trépied du dieu qui, un rameau de laurier à la main, apparaît debout, dans sa calme et sereine majesté, pour défendre son suppliant, Oreste

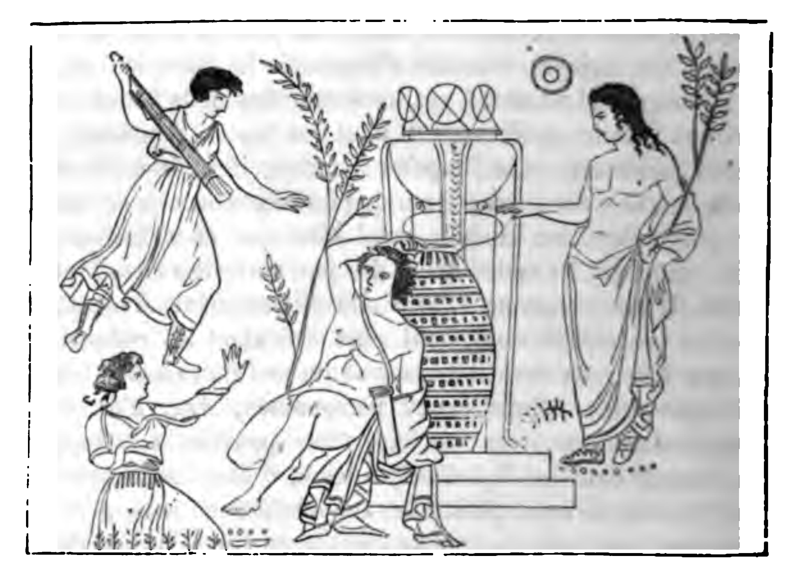


Fig. 112. — Oreste dans le sanctuaire de Delphes.

est tombé à genoux, épuisé : son visage exprime l'épouvante et l'égarement (fig. 112); il entend siffler à ses oreilles les serpents que dirigent contre lui les Érinyes, les chasseresses impitoyables qui le poursuivent jusque sous le regard du dieu (fig. 113). Oreste a tué sa mère. Cette violation de la loi de nature appelle un châtiment que les Érinyes, fidèles à leur rôle, exigent impérieusement. Le meurtrier ne trouve aucune excuse à leurs yeux dans les avis du dieu qui, pour venger le meurtre d'Agamemnon, a armé contre Clytemnestre le bras de son fils. Quand Oreste, reçu en grâce par Apollon et purifié à Delphes, est envoyé à Athènes pour y être jugé, les Érinyes le suivent, et, devant l'Aréopage, elles réclament leur

1. Müller-Wieseler, *D. A. K.* II, pl. 13, n° 148. Cf. une *hydria* du musée de Berlin (*Arch. Zeitung*, t. XIX, pl. 222).

proie de la justice des hommes. Indignées contre Apollon et Athèna, « ces jeunes divinités » qui protègent le criminel, les antiques Érinyes, les inflexibles vengeresses du meurtre, menacent de frapper l'Attique dans la fertilité de son sol, dans la fécondité de ses femmes, de déchaîner sur elle le fléau des guerres civiles, si le coupable est absous. Son acquittement serait le renversement de cet ordre de choses dont elles doivent, à tout prix, assurer la conservation. On sait comment à ces sombres images s'opposent bientôt, dans la tragédie d'Eschyle, des images plus douces; comment les

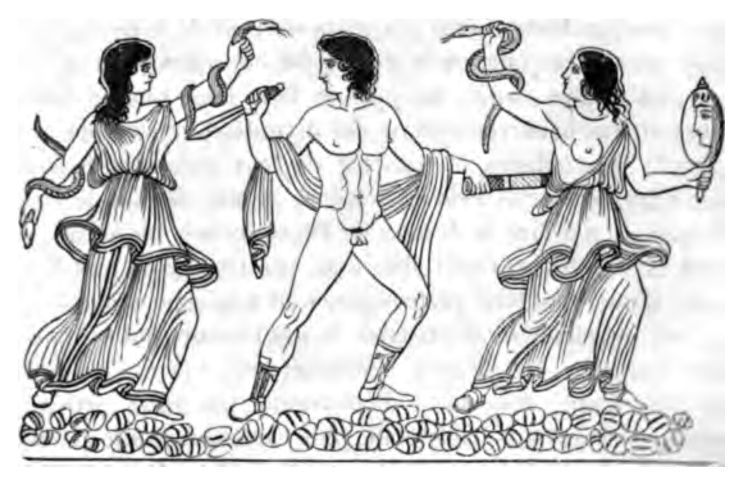


Fig. 113. — Oreste et les Érinyes.

terribles Érinyes des croyances primitives deviennent les *Eu*[illegible] athéniennes. La lutte engagée entre elles et Oreste, devant l'[illegible] page, est restée indécise; les suffrages des juges se sont [illegible] Mais la déesse protectrice d'Athènes a si bien plaidé [illegible] d'Oreste, que les Érinyes ont fini par céder. Elles ac[illegible] tence rendue; elles consentent à apaiser leurs fureurs, à [illegible] dans le sanctuaire qui leur est consacré près de l'A[illegible] sous le nom de Σεμναί (*vénérables*), elles inspireront [illegible] criminels un religieux effroi, tandis que leur [illegible] (*bienveillantes*) sera le symbole de la protection [illegible] désormais sur le pays où elles se sont fixées. A [illegible] serveront le double caractère de divinités [illegible]

1. Pausan., I, 28, 6.

dent à la fertilité du sol, qui sont en même temps en relation avec le monde de la mort, comme l'indique la disparition mystérieuse d'Œdipe dans leur bois sacré. L'art grec se fera l'interprète de cette conception nouvelle, humainement adoucie, des antiques Érinyes; les serpents qu'Eschyle le premier, dit Pausanias, avait mêlés à leur chevelure, disparaîtront de leurs images qui, en Attique du moins, n'offriront aux regards plus rien d'effrayant[1].

L'honneur de cette transformation du caractère primitif des Érinyes appartient à Athènes, s'il faut en croire Eschyle. Le culte des Euménides n'était cependant pas localisé en Attique. Elles avaient des sanctuaires dans plusieurs endroits de la Grèce, en particulier près de Sicyone, où la nature des offrandes qui leur étaient consacrées chaque année, au jour de leur fête, semble indiquer qu'elles étaient honorées comme des divinités terrestres de la production[2]. Mais ailleurs le souvenir de leur caractère redoutable s'était mieux conservé. Près de Messène, on leur donnait le surnom de Μανίαι, c'est-à-dire de déesses de l'égarement[3]. En Achaïe, elles avaient un sanctuaire fondé, disait-on, par Oreste, où tout homme entaché d'une souillure quelconque, tout impie ne pouvait entrer sans être immédiatement en proie à des terreurs qui lui faisaient perdre l'esprit[4]. Les Érinyes s'offrirent toujours à l'imagination populaire comme des objets d'épouvante. Les vases peints, qui expriment souvent plus fidèlement, plus naïvement que le grand art, les croyances vulgaires des Grecs, représentent les Érinyes sous les traits de vierges chasseresses, ordinairement armées de courts épieux, d'un arc et d'un carquois. Elles ont quelquefois des ailes, symbole de la rapidité de leur poursuite; quelquefois elles tiennent à la main un flambeau, destiné à éclairer les ténèbres qui leur dérobent les criminels : mais toujours leur figure virginale s'anime de regards terribles; de petits serpents se dressent dans leur chevelure, s'enroulent autour de leur ceinture et de leurs bras; elles tiennent à la main d'autres serpents, plus grands, qu'elles dirigent contre la tête de leur victime. Chez Euripide déjà, les Érinyes sont au nombre de trois, comme les Parques qu'unissent à elles d'étroits rapports[5]. Les poètes et les mythographes posté-

1. Pausan., *Ibid.*
2. *Id.*, II, 11, 4.
3. *Id.*, VIII, 34, 1.
4. *Id.*, VII, 25, 7.
5. *Troy.*, 457.

rieurs donneront des noms à cette triade. Les Erinyes s'appelleront: *Megæra* (l'envie ou la haine personnifiée); *Alecto* (la colère incessante, la fureur implacable); *Tisiphonè* (la vengeance du meurtre), qui exprime leur fonction principale.

L'action redoutable de ces divinités ne s'exerce pas seulement sur la terre; elle se continue dans le monde d'en bas : antique croyance déjà attestée par le poète de l'*Iliade* et qu'Eschyle exprime

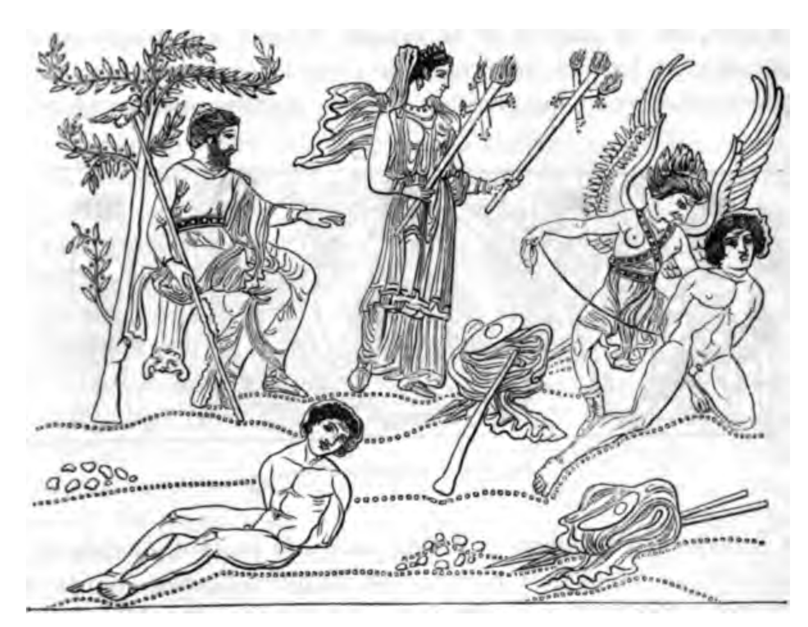


Fig. 114. — Une Érinys enchaine Thésée et Pirithoos.

à son tour[1]. Différentes peintures de vases nous montrent une Érinys armée d'un fouet dont elle frappe Sisyphe[2]; une autre Érinys ailée enchaîne, les mains derrière le dos, Thésée et Pirithoos (fig. 114), en présence d'Hadès et de Perséphone; une autre met en mouvement la roue à laquelle Ixion est attaché (fig. 115). Ce rôle infernal, attribué aux Érinyes, prouve que les Grecs avaient conçu l'idée d'une justice qui s'exerce après la mort. « Le grand Hadès, dit Eschyle, demande compte aux hommes de leur vie; sa mémoire n'oublie rien, son esprit examine tout. » Hadès est assisté,

1. *Iliade*, XIX, 259; Æsch., *Eumen.* 321.
2. Müller-Wieseler, *D. A. K.*, t. I, pl. 56, n° 275.

dans ces fonctions de grand justicier, par un tribunal composé de princes légendaires, renommés pour leur vertu et leur piété, et qui rendent la justice aux morts comme ils la rendaient jadis aux vivants. C'est *Minos*, le héros crétois, fils de Zeus, que l'*Odyssée* nous représente, un sceptre d'or à la main, assis, comme l'Osiris égyptien, sur un trône devant lequel vient comparaître tout le peuple des ombres. C'est *Rhadamanthe*, son frère, qui tient comme lui la baguette (ῥάβδαμνος), signe de l'autorité qu'il exerce. C'est *Æaque*, fils de Zeus et de la nymphe Égine[1], qui devint un des personnages les plus importants de l'empire souterrain, grâce à la poésie athénienne, qui glorifiait dans les Æacides une race attique.



Fig. 115. — Châtiment d'Ixion.

A l'époque d'Aristophane[2], il était placé à la porte des enfers avec Cerbère; au temps de Lucien[3], c'est lui qui percevait l'impôt de l'obole. A ces trois personnages la doctrine des Mystères éleusiniens ajouta bientôt Triptolème.

Cette croyance à un tribunal infernal devait nécessairement conduire à l'idée d'une séparation entre les bons et les méchants. Les promesses de bonheur faites par la religion des Mystères aux initiés et aux hommes pieux, entrainaient, comme contraste, des menaces de châtiments pour les impies et les coupables. Les élus et les damnés ne pouvaient avoir un séjour commun. On supposait donc que, de la place du jugement, partaient deux routes de direction

1. Plat. *Gorg.*, 526 c. Apollod., III, 12, 7.
2. *Ran.*, 465 sqq.
3. *Charon sive Contempl.*, 2. Une monnaie d'Égine (*Arch. Zeitung*, Nouv. Sér., t. IV, p. 79) nous offre le type d'Æaque juge infernal. Il est assis sur un trône, un sceptre à la main : devant lui est un mort, debout; auprès, sur un cippe, un génie funèbre que caractérise un flambeau renversé.

différente : l'une conduisait au Tartare; l'autre à la plaine Élysienne ou aux îles des Bienheureux.

Le *Tartare* ténébreux, situé aux dernières profondeurs de la terre, est un lieu de supplice pour les grands coupables qui, d'après d'antiques traditions, avaient péché contre les dieux et dont les châtiments devaient servir aux hommes d'exemple et de menace. Ces fictions qui, à l'origine, n'étaient que des images empruntées au spectacle de la nature, furent traitées de bonne heure dans un sens moral et didactique. Les Titans, révoltés contre les dieux, ont été, en punition de leur audace, précipités dans le Tartare[1]. Le géant *Tityos*, dont le corps couvre neuf arpents, a le foie rongé par deux vautours qui ne lâchent jamais leur proie. Tityos est puni par où il a péché : car, suivant les idées grecques, le foie est le siége de ces ardeurs brutales qui avaient poussé le géant à faire violence à Latone[2]. Le supplice de Tityos n'est donc qu'un exemple des châtiments réservés à la concupiscence. *Tantale,* le héros asiatique, subit dans le Tartare un supplice devenu proverbial. D'après la *Nékuia* de l'Odyssée, il est plongé dans l'eau jusqu'au menton : il meurt de soif, sans pouvoir jamais se désaltérer; car s'il approche ses lèvres de la rafraîchissante liqueur, l'onde se retire et laisse le sol à sec. Des arbres, chargés de fruits délicieux, laissent pendre leurs rameaux au-dessus de sa tête; étend-il les mains pour les saisir, le vent les emporte dans les nuages[3]. Cette légende au sujet de Tantale était la plus répandue, mais elle n'était pas la seule. D'après une autre tradition, exprimée pour la première fois dans les vers d'Archiloque[4], le roi asiatique avait au-dessus de sa tête un rocher toujours prêt à tomber, perpétuelle menace de mort : les Grecs y voyaient une image de l'éternelle angoisse des tyrans[5]. Selon Pindare[6], Tantale avait été admis à la table des dieux, mais il avait dérobé le nectar et l'ambroisie pour en faire part aux hommes : son crime était analogue à celui

1. *Iliade*, VIII, 479; XIV, 279; *Theog.*, 716 sqq.
2. *Odyss.*, XI, 575. Cf. Lucret., III, 984 sqq. Virg., *Æn.*, VI, 595.
3. *Odyss.*, XI, 581.
4. Pausan., X 32, 12.
5. Hartung (*Die Religion und Mythologie der Griechen* II, p. 241) considère Τάνταλος comme équivalant à Τάλαντος (cf. ταντάλόω, Poét. = ταλαντόω, Curt., *Griech. Etym.*, p. 220, 5e édit.), avec le sens de « qui est suspendu (dans l'air) » et y voit une personnification du soleil et de son action brûlante.
6. *Olymp.*, I 55 sqq., éd. Dissen.

de Prométhée; son supplice devait ressembler à celui du Titan. On disait qu'après sa faute Zeus l'avait chassé de l'Olympe et l'avait attaché, les mains liées, au sommet du Sipyle[1]. *Sisyphe*, et le rocher qu'il est condamné à rouler sans cesse sur une pente escarpée, en vue d'un sommet qu'il n'atteint jamais, étaient interprétés comme une image de l'agitation perpétuelle et des efforts impuissants de l'esprit humain[2]. *Ixion* attaché à une roue enflammée avec laquelle il tourne dans l'air, pour avoir osé insulter Hèra, est cité par Pindare comme un exemple des châtiments qui attendent l'orgueil démesuré[3]. Aux yeux du vulgaire, les supplices de ces grands criminels légendaires étaient un spécimen des peines réservées aux coupables dans l'autre monde. La croyance aux peines du Tartare, à peine indiquée aux temps homériques, se développa et se précisa en Grèce à partir du sixième siècle environ, sous l'influence des Mystères et peut-être aussi des doctrines orphiques. On crut généralement que toute faute, commise et non expiée à la surface de la terre, devait être châtiée sous la terre, c'est-à-dire dans le Tartare, et si plus tard on supposa que les âmes coupables erraient dans l'atmosphère pour s'y purifier de leurs souillures, c'était là une doctrine d'origine mystique ou philosophique, qui s'écartait de la simplicité des antiques croyances[4].

Le nom de l'*Élysée* se rencontre pour la première fois dans l'*Odyssée*. Au quatrième chant du poème, Protée prédit à Ménélas qu'il ne doit pas mourir dans Argos, que les dieux l'enverront dans la plaine Élysienne, aux extrémités de la terre, là où règne le blond Rhadamanthe, dans un séjour qui ne connaît ni la neige, ni les tempêtes, ni la pluie, et que rafraîchissent sans cesse les douces brises de l'Océan[5]. Ce n'est là qu'une conception poétique, et non l'expression d'une croyance générale sur la destinée de l'homme après la mort. La félicité éternelle promise à Ménélas n'est pas, en effet, le prix de ses mérites : elle est simplement une faveur accordée par Jupiter au mari de sa fille Hélène. De même, chez les poètes épiques postérieurs à Homère et même chez Pindare, l'Ély-

1. Schol. *Odyss.* XI, 581.
2. Sur Sisyphe, voir, au livre IV, le chapitre des légendes de Corinthe.
3. *Pyth.*, II, 21 sqq. Dissen.
4. Il serait en dehors du plan de cet ouvrage, purement mythologique, d'examiner les idées philosophiques des Grecs sur la condition des âmes après la mort.
5. *Odyss.*, IV, 561 sqq.

sée ou les *Iles des Bienheureux* sont le séjour privilégié réservé aux enfants des dieux et aux héros glorieux. Dans l'*Éthiopide* d'Arctinos, Thétis enlevait au bûcher son fils Achille tué par Pâris et Apollon, pour le porter dans l'île *Leuké*, c'est-à-dire dans la région lumineuse qui fait contraste avec l'obscur Hadès, et elle obtenait pour lui l'immortalité. Le lyrique Ibycos plaçait Achille dans l'Élysée, où il lui donnait Médée pour épouse[1]. Ce royaume de Cronos et de Rhadamanthe s'était ouvert aussi pour Pélée, pour Diomède, pour Cadmos, pour les héros de la guerre troyenne et de la guerre thébaine[2]. Mais la faveur des dieux avait seule fait le bonheur de ces élus de noble race. Ce fut, vraisemblablement, l'influence des Mystères qui commença à élargir cette étroite et aristocratique doctrine. Quand le sanctuaire d'Eleusis fut devenu accessible à tous, le bonheur de l'Élysée n'appartint plus exclusivement à une élite de l'humanité : il se communiqua à tous ceux qui avaient participé aux rites sacrés. Bientôt il fut promis par les poètes, plus libéralement encore, non point uniquement aux initiés, mais aux bons et aux justes. Et quand Virgile, se souvenant de Pindare, décrira ces lieux de délices que revêt une lumière plus pure et plus brillante, qu'éclaire un soleil particulier, où chacun retrouve, au sein d'une parfaite béatitude, toutes ses joies de la terre, il admettra au partage de ces merveilleuses félicités non plus seulement les héros de race divine, les guerriers illustres et les poètes inspirés, mais tous ceux qui ont passé sur la terre en faisant le bien :

« Quique sui memores alios fecere merendo. »

1. Schol. Apollon. Rhod., IV, 815.
2. Hes., *Op. et D.*, 171.

CHAPITRE V

DIONYSOS

I. — NAISSANCE ET ENFANCE DU DIEU.

A en croire les Grecs, Dionysos était le plus jeune de tous leurs dieux[1]. Mais ce dernier-venu de l'Olympe est peut-être celui dont l'action sur le génie grec fut le plus féconde. Au sixième siècle en particulier, tout subit son influence : l'art, la poésie, la religion. Il inspire le dithyrambe ; il anime ces fêtes brillantes d'où naissent le drame satyrique, la comédie, la tragédie, le théâtre tout entier, uniquement occupé, à l'origine, à chanter les louanges du dieu et à célébrer ses merveilleuses aventures. A la musique et à la danse, à la sculpture et à la peinture il communique une vie nouvelle, un mouvement passionné que l'art calme des siècles précédents semble n'avoir pas connu. Dieu envahissant, il prend place, à côté de Déméter et de Coré, dans les augustes Mystères d'Éleusis; il devient le principal objet de l'adoration mystique des Orphiques, et bientôt, usurpant les attributs des plus anciennes et des plus puissantes divinités, il se confondra avec elles. Or, pour comprendre cette influence multiple de la religion dionysiaque, il est nécessaire de nous arrêter aux détails de la légende du dieu et à la critique des différents mythes dont elle se compose.

« Les anciens mythographes et les anciens poètes, écrivait Diodore de Sicile à l'époque d'Auguste[2], ne sont pas d'accord entre eux dans ce qu'ils ont rapporté sur Dionysos, et ils ont répandu sur son compte une quantité de récits merveilleux, si bien qu'il est

1. Hérodote, II, 52.
2. *Biblioth. hist.*, III, 62. Cf. Pausan., X, 29, 3.

difficile de parler clairement de la naissance du dieu et de ses actions. » La difficulté qu'éprouvait déjà la critique ancienne à démêler les traditions confuses ou contradictoires qui avaient cours au sujet de Dionysos s'explique par la variété des sources qui ont contribué à former sa légende. A une époque où Dionysos pouvait être confondu avec Apollon et avec Pluton, avec Osiris et avec Sérapis, et même, comme le veut Plutarque[1], avec le dieu des Juifs, il ne devait pas être facile de discerner le sens primitif d'une pareille divinité. Au sixième siècle même avant l'ère chrétienne, époque où cette confusion n'existait pas encore, rien ne ressemblait moins au culte simple et populaire de Dionysos, tel que le célébraient au printemps et aux vendanges les paysans de l'Attique, que le culte extatique et mystique de ce même dieu dans les *orgies* du Cithæron ou au sein de l'Orphisme. Dans le premier cas, Bacchus paraît un dieu essentiellement grec; dans le second, son culte se rattache aux superstitions étrangères, au système des religions thraces et asiatiques dont le mélange avec les traditions particulières à la Grèce n'a pas peu contribué, sur cette question comme sur beaucoup d'autres, à compliquer les problèmes mythologiques. Le devoir de la critique est donc de chercher à distinguer et à séparer nettement les éléments divers dont s'est composée la religion de Dionysos; et tout d'abord il convient de classer les mythes qui s'y rapportent, sinon par ordre de temps, ce qui ne paraît pas possible, au moins par ordre de provenance.

Le plus ancien témoignage que nous possédions au sujet du dieu est la légende racontée par Homère au sixième chant de l'*Iliade*[2], légende où nous voyons Dionysos persécuté et mis en fuite par *Lycourgos*, dieu thrace que les Grecs avaient transformé en un roi des Édoniens. « Le fils de Dryas lui-même, le puissant Lycourgos, ne vécut pas longtemps, lui qui luttait contre les dieux du ciel. C'est lui qui, un jour que Dionysos se livrait à ses transports, poursuivit les nourrices du dieu sur la montagne sacrée de Nysa. Frappées par l'aiguillon de Lycourgos le tueur d'hommes, les Nymphes laissent tomber aussitôt leurs thyrses. Dionysos épouvanté se précipite dans les flots de la mer, et Thétis le reçoit tout tremblant dans son sein. Mais, après cela, les dieux bienheureux s'irritèrent contre lui, et le fils de Cronos le priva de la vue. Sa

1. *Moral.*, 816, l. 29 et suiv., éd. Dübner, collection Didot.
2. Vers 130-140.

vie devait être de courte durée ; car il était détesté de tous les dieux immortels. » — D'après ce passage il est évident qu'aux temps homériques Dionysos, qui n'a pas sa place dans l'Olympe, est un dieu ou un héros encore étranger à la Grèce ; et, malgré le caractère moral que le poète ionien donne à son récit, il est permis d'y découvrir un mythe d'une signification purement physique. Lycurgue, comme semble l'indiquer l'étymologie de son nom[1], c'est celui qui enferme ou qui cache la lumière ; c'est l'hiver lui-même avec ses cruautés et ses rigueurs, qui, de son aiguillon meurtrier, frappe la vie et la végétation de la nature[2] ; c'est le fils de Dryas, c'est-à-dire des montagnes couvertes de forêts de chênes, qui, des cimes neigeuses de la Thrace, se déchaîne dans la plaine, chassant devant lui le brillant soleil d'été avec toutes ses joies, et le forçant à se précipiter dans la mer, d'où il ne sortira qu'avec le printemps, alors que lui-même sera aveuglé et frappé de mort[3].

Ce mythe, qui ne nous offre presque aucun trait du Bacchus populaire de la Grèce, nous force à conclure à l'existence très ancienne, en Thrace, d'un culte de cette divinité : culte qui était à l'origine et qui restera toujours, dans ce pays, assez différent du culte hellénique. Malgré cette distinction, rien ne nous empêche d'admettre, avec Otfried Müller[4], que les tribus thraces qui, après avoir séjourné en Piérie et en Thessalie, vinrent se fixer en Béotie et en Phocide, y apportèrent avec elles le culte de Bacchus, et que, du pied du Parnasse et des vallées de l'Hélicon, ce culte se répandit bientôt parmi toutes les tribus éoliennes de la contrée, qui l'adoptèrent, mais le transformèrent en l'adoptant. C'est de cette transformation, ou plutôt de ce mélange des traditions thraces et des traditions éoliennes sur le compte de Bacchus, que serait née la légende thébaine, qui est la légende grecque par excellence et de toutes la plus importante.

Cette légende, en effet, à l'examiner de près, renferme la conception essentielle du culte de Bacchus, qui, avant tout, est le dieu du vin ; et les circonstances merveilleuses dont elle entoure la

1. En grec Λυκόοργος ou Λυκόεργος, de la racine λυκ, qui exprime une idée de lumière, et de la racine εργ, avec l'idée de limiter et d'enfermer.

2. Interprétation de Preller, *Griech. Myth.*, I, p. 366, 3e édit.

3. D'après Welcker (*Griechische Götterlehre*, I, 429), Dionysos et Lycurgue-Arès sont une personnification dualiste du soleil, le premier étant le soleil d'été, le second le soleil d'hiver.

4. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, 379-381.

naissance et la jeunesse du dieu, ne sont autre chose que les expressions mythiques des phénomènes naturels qui concourent à la croissance de la vigne et à la maturité de son fruit. D'après cette légende, Dionysos a eu pour mère *Sémélè,* la fille de Cadmos : Sémélè, personnification probable de la terre à l'époque du printemps[1], Sémélè est aimée de Zeus, le dieu du ciel, qui féconde son amante, de la même manière sans doute qu'il féconde Danaè, sous la forme d'une pluie d'or[2], c'est-à-dire par les ondées bienfaisantes qui amollissent le sein durci de la terre et qui le pénètrent pour y développer la vie. Enflée de cette divine fécondité, Sémélè, disait la légende, eut l'imprudence de désirer voir dans tout l'éclat de sa gloire, au milieu de sa foudre et de ses éclairs, le dieu qui l'avait rendue mère; mais les flammes dont Zeus était entouré la consumèrent ; et, en mourant, elle laissa échapper de ses entrailles le fruit à peine formé qu'elle portait (fig. 116). Ce fruit, c'était Dionysos, qui, lui aussi, eût été tué par les ardeurs célestes, si la terre, pour protéger et ombrager l'enfant, n'eût fait courir autour des colonnes du palais de Cadmos les rameaux verdoyants d'un lierre touffu[3]. Cependant Dionysos est bientôt recueilli par son père céleste Zeus, qui l'enferme et le coud dans sa cuisse, où doit s'achever la gestation, jusqu'au moment où l'enfant divin, venu à terme, verra le jour pour la seconde fois : double naissance dont



Fig. 116. — Naissance de Bacchus.

1. On n'a pas encore trouvé de ce mot une étymologie certaine. Welcker (*Griech. Gött.*, I, 436), d'après Apollodore (ap. J. Lyd. *De Mens.*, 4, 38) explique σεμέλη par θεμέλη, la terre considérée comme le *fondement* de toutes choses. Cf. Γαῖα ἠϋθέμεθλος (*Hymn. hom.*, XXX, 1). Diodore (III, 62) dont l'opinion a été reproduite par Schömann (*Opusc.*, II, 155), expliquait σεμέλη par σεμνή, épithète de la Terre. L'étymologie proposée par M. Maury (*Hist. des Rel. de la Grèce*, I, 508) qui considère ce mot comme équivalant à σελήνη, est en désaccord avec la donnée générale du mythe.

2. Dans ce cas, Zeus est, en effet, représenté, sur les intailles, avec les ailes caractéristiques du *Jupiter pluvius*. Remarque de Welcker, *Griech. Götterlehre*, I, p. 440, note 33.

3. Eurip., *Phœn.*, 648. Le scholiaste, se fondant sur le témoignage de Mnaséas, expliquait ainsi le surnom de περικιόνιος, que les Thébains donnaient au dieu : explication évidemment sans valeur.

les Grecs croyaient l'idée exprimée dans les épithètes de διμήτωρ et de διθύραμβος qu'ils appliquaient au dieu.

Ces détails étranges, dont le dernier au moins s'explique difficilement[1], paraissent avoir leur origine dans les plus anciennes traditions religieuses de la race aryenne. Les indianistes ont, en effet, remarqué l'analogie qui unit la légende de la naissance de Bacchus à celle du dieu *Soma*. Soma, dans le Véda, c'est le jus de la plante acide qui servait à faire des libations aux dieux, et, par suite, la libation personnifiée, qui devient une divinité médiatrice entre les hommes et les dieux. Or, le Soma est surnommé *vinas*, aimé; épithète que les frères des Aryas, en pénétrant en Europe et en Grèce, transportèrent au jus du raisin, au *vin*, dont le mythe dionysiaque que nous venons de citer exprime la lente et difficile production. Le dieu Soma est reçu dans la cuisse d'Indra comme Dionysos dans la cuisse de Zeus[2]. Comme lui, il est arraché au sein de sa mère foudroyée; car il naît du feu produit par la friction des deux morceaux de bois qui composent l'*arâni;* comme lui, enfin, il a une double naissance, et on le surnomme *Dwidjanman*, *né deux fois* ou *né sous deux formes;* car, après avoir été tiré de la flamme du sacrifice, il est transporté dans les cieux par les invocations des prêtres[3].

Ces analogies, que notre incompétence ne saurait contester, ne rendent pas suffisamment compte, à ce qu'il semble, de la conception fondamentale du mythe grec, qui paraît être l'histoire de la naissance et de la maturité de la grappe de raisin. Cette histoire, dans l'imagination grecque, devient un drame. A peine la terre est-elle sortie du long sommeil de l'hiver qu'elle subit l'action du ciel, et de cet hymen fécond conçoit les germes de la vie. La sève printanière monte aux sarments de la vigne qui déjà bourgeonne, et le dieu commence à se former. Mais bientôt Jupiter foudroie Sémélè : l'ardeur des rayons solaires dessèche et consume le sol, et le jeune

1. L'idée de Dionysos enfermé dans la cuisse de Zeus a peut-être son origine dans de fausses interprétations de certaines épithètes du dieu dont le sens s'était perdu, comme celle de εἰραφιώτης que les Grecs rattachaient à ἐρράφθαι, *être cousu*. De même les épithètes de μηρορραφής ou μηροτραφής, doivent sans doute leur origine à un autre mot que μηρός, cuisse.

2. Voir Kuhn, *Zeitschr. fur vergl. Sprachf.*, I, 191. Cf. Pictet, *Origines indo-européennes*, t. I², p. 311 et suiv.

3. Voir pour le développement de ces idées le mémoire de M. Langlois *Sur la divinité védique appelée Soma*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* (t. XVIII 2e partie).

fruit périrait, s'il ne se cachait sous les feuilles de l'arbrisseau qui le porte. C'est alors le ciel qui achève l'œuvre de la terre; c'est lui qui défend et protège Dionysos en se couvrant de nuées, d'où s'échappent de rafraîchissantes rosées dont l'humidité nourrit la grappe naissante et hâte sa maturité[1].

La légende disait en effet que Dionysos, à peine né, avait été confié, par les soins d'Hermès, aux Nymphes, ses nourrices : sujet populaire, souvent reproduit par les artistes grecs (fig. 117). Or, les Nymphes représentent l'humidité de la terre : c'est la sève qui anime les plantes et les arbres; ce sont les sources jaillissantes, ce sont les fleuves aux grandes eaux. D'après une autre tradition, ce fut Ino, sœur de Sémélè, qui prit soin de l'enfant; mais Ino-Leuco-



Fig. 117. — Le jeune Bacchus confié aux Nymphes par Hermès.

théa est également une divinité des eaux. Selon Phérécydès, les nourrices du dieu avaient été les nymphes de Dodone, les Hyades : nymphes pluviales, qui conservèrent cette signification quand elles furent placées dans le ciel comme constellations. Le plus souvent, cependant, les nourrices de Dionysos sont les nymphes de la montagne de Nysa, et le dieu lui-même est ordinairement appelé le dieu de Nysa. Quelle est donc cette montagne sacrée, ce « divin Nyséion », dont il est déja question dans l'*Iliade?* Aux époques historiques, il y avait dans les pays grecs beaucoup de montagnes du nom de Nysa; car chaque canton où la vigne était cultivée prétendait à l'honneur d'avoir élevé l'enfance du dieu. Quand le culte de Dionysos se fut propagé partout en Grèce et dans une partie de l'Asie, il y eut des collines et des villes du nom de Nysa, non seulement en Thrace, en Thessalie, en Eubée, en Béotie et à Naxos, mais en Carie, en Lydie, en Cappadoce, en Arabie et jusque dans l'Inde[2].

1. Nous nous rattachons à l'explication donnée par Preller, *Griech. Myth.*, I, p. 546-547. Cf. A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers*, p. 167 sqq.

2. Voir Étienne de Byzance au mot Νῦσαι, et Hésychius au mot Νῦσα.

En réalité, Nysa ne fut à l'origine qu'un lieu de fantaisie, éclos de l'imagination grecque, par suite d'une méprise étymologique. Pour les Grecs, en effet, le nom de Dionysos, décomposé en deux parties, ne pouvait signifier autre chose que le Jupiter ou le dieu de Nysa. De là cette géographie fantastique qui fait placer Nysa, par l'auteur d'un des hymnes homériques, dans une contrée vague, merveilleuse, « assez loin de la Phénicie, dit-il, mais assez près des eaux de l'Ægyptos[1] ».

Cette interprétation antique du nom de Dionysos n'a pas lieu de nous surprendre, si nous songeons combien de mythes grecs n'ont pas d'autre origine qu'une fausse étymologie. La science moderne n'a d'ailleurs guère mieux réussi que les anciens à expliquer le sens étymologique d'un dieu dont le nom ne se retrouve pas dans le panthéon védique; et ce n'est pas en toute certitude qu'elle fait remonter la seconde partie du mot *Dio-nysos* à une racine qui exprime une idée d'humidité et de fluidité[2] : hypothèse qui cependant, il faut le reconnaître, a l'avantage de s'accorder avec la légende qui donne les Nymphes pour nourrices au dieu, et avec l'épithète d'*Hyès, humide,* qui lui est quelquefois appliquée[3]. Dionysos, en effet, ne personnifiait pas seulement le fruit de la vigne et sa liqueur; c'était encore, d'une façon plus générale, la sève humide de la terre, sa vie féconde et exubérante, telle qu'elle éclate au printemps dans toutes les créations végétatives.

C'est donc sur les pentes de Nysa, de la montagne merveilleuse, séjour des Nymphes, de la montagne aux mille sources et aux puissantes forêts, que grandit l'enfance du dieu. L'imagination grecque se l'y représentait mollement étendu sous l'abri d'une fraîche caverne, comme le Jupiter enfant dans la grotte du mont Ida : la voûte de cette caverne était tapissée des rameaux de la vigne vierge qui croissait en même temps que le dieu. Devenu grand, Dionysos goûte au fruit sauvage de la grotte de Nysa, et « il s'enivre de ce nectar céleste, lui et ses nourrices, et les génies de la forêt, qu'il entraîne à sa suite, émus et transportés comme lui d'une volupté

1. *Hymn. hom.*, XXXIV, v. 8-9, édit. Baumeister.

2. Racine sanscrite *snu*, d'où *snaû-mi*, *fluo*. Cf. νη-σος, νη-ρος, Νη-ρευς, etc. Welcker (*Griech. Götterlehre*, I, 438) considère l'épithète du dieu Νυσήϊος comme équivalant à Λιμναῖος se fondant sur ce fait que l'ancien temple du dieu à Athènes était situé dans le quartier de Λίμναι.

3. Plutarch., *De Is.*, et *Osir.*, 34 : τὸν Διόνυσον Ὕην ὡς κύριον τῆς ὑγρᾶς φύσεως.

nouvelle[1]. » Bientôt, dans ses courses vagabondes, il s'avance loin du séjour de son enfance ; il gravit les escarpements des rochers, il descend dans les profondeurs des ravins, il pénètre dans l'épaisseur des taillis, sous les arceaux des antiques forêts, qu'il fait retentir des bruyants éclats de sa joie. Telle est l'image que nous offre déjà du Dionysos hellénique un fragment d'un hymne homérique[2]. « Quand les déesses (les Nymphes) eurent achevé de nourrir ce dieu digne d'être mille fois chanté, il se mit à errer çà et là dans les profondeurs boisées des ravins, la tête couronnée des rameaux touffus du lierre et du laurier. Toute la troupe des Nymphes le suivait, et lui s'avançait à leur tête, et le tumulte de leur marche emplissait l'immense forêt. » Aussi Dionysos s'appellera-t-il tour à tour *Bromios* et *Évios*, c'est-à-dire le dieu bruyant[3]. Dans ces expéditions lointaines et souvent renouvelées hors de son berceau, on disait que le dieu avait rencontré tour à tour des amis et des ennemis. A ses amis, il donnait le doux présent du vin, qui réjouit et qui console ; à ses ennemis, il inspirait une fureur sauvage et il infligeait d'épouvantables châtiments. Sa force était irrésistible, et élargissant chaque jour le cercle de ses conquêtes, il eut bientôt soumis le monde à son empire. Brillantes images, dont la transparence laisse facilement deviner les idées dont elles sont la poétique expression. L'enfance sauvage de Bacchus et sa tumultueuse jeunesse, qu'est-ce autre chose, en effet, que la croissance de la vigne sur les coteaux montagneux où, découverte et cultivée, elle se plaira toujours à grandir ; que les premières et délirantes voluptés du vin ; que les joies des premières vendanges, dont les fêtes bruyantes furent célébrées à la fois par tous les habitants de la montagne : pasteurs qui en gravissent les crêtes avec leurs troupeaux, laboureurs et vignerons qui en cultivent les pentes, — Satyres et Silènes qui en peuplent les forêts, Nymphes qui en habitent les sources,

1. Preller, *Griech. Myth.*, p. 549.
2. *Hymn. hom.*, XXVI, édit. Baumeister.
3. Le sens des épithètes *Bacchos*, *Iacchos*, qui sont non moins fréquentes, est incertain. M. Maury (*Hist. des relig. de la Grèce*, I, 119) fait remarquer, d'après Benfey, que *Bacchos* ressemble beaucoup à *Dakcha*, *fort*, épithète d'Agni-Soma. Curtius (*Griech. Etym.*, p. 460 ; 576) rapproche Bacchos de Ἴακχος. M. F. Lenormant (*Rev. Arch.*, 1875, p. 43) assimile Bacchos au Βαγαῖος phrygien, une des appellations de Sabasius qui se confondait, en Phrygie et en Thrace, avec Dionysos. Cf. l'article *Bacchus* du même auteur, dans le *Dictionn. des Antiquités*, publié sous la direction de M. Saglio.

ajoutaient les Grecs, confondant ainsi tous les êtres de la montagne, divins et humains, dans les transports communicatifs et dans la joie universelle que Bacchus inspire? Quant aux haines et aux amitiés du dieu, à ses voyages lointains et à son triomphe définitif, qu'est-ce autre chose encore qu'une image des singuliers effets du vin, tour à tour bienfaisant et redoutable à l'homme, une image aussi de la propagation de la vigne qui, du lieu qui fut son berceau, gagna de proche en proche les contrées voisines et finit par envahir le monde?

Cette association de Bacchus avec les divinités secondaires dont les croyances populaires peuplaient les forêts et les montagnes, est un trait essentiel de son culte, non pas seulement en Béotie, où ce culte emprunta un caractère particulier aux âpres solitudes du Cithæron, mais dans toutes les parties de la Grèce, et dans les chants de tous les poètes. Partout Bacchus nous apparaît avec sa suite et son cortège de divinités de la vie sauvage. « C'est à moi, c'est à moi qu'appartient Bromios, s'écrie un poète lyrique; à moi de faire retentir de mes bruyants accents les montagnes où je m'élance avec les nymphes Naïades[1] ». — « Guide nos chœurs, ô divin Bacchus couronné de lierre, chante le chœur aristophanesque des femmes aux *Fêtes de Cérès;* c'est à toi que s'adressent et nos hymnes et nos danses, ô Évios, ô Bromios, ô fils de Sémélé, ô Bacchus qui te plais à te mêler aux aimables chœurs des nymphes sur les montagnes, et qui répètes, en dansant, l'hymne saint : Évios! Évios! Autour de toi retentit l'écho du Cithæron, et tes accents font frémir les montagnes au noir feuillage, aux épais ombrages, et les rochers de la forêt[2]. » Bacchus est donc le roi divin de la nature agreste. C'est ainsi que les transports inspirés par lui à ses plus anciens adorateurs, aux habitants des solitudes montagneuses qui avaient les premiers goûté sa liqueur, par un remarquable effet de l'imagination populaire, s'étaient communiqués à toute la nature sauvage qui en avait été le premier théâtre, à cette nature divine, vivante et passionnée, où les arbres de la forêt, les sources et même les rochers de la montagne, semblaient prendre part aux plaisirs des hommes et entraient avec eux en joie, en mouvement et en danse.

1. Fragment d'un hyporchème de Pratinas (*Lyr. Gr.*, Bergk, p. 1218).
2. Aristoph., *Thesmoph.*, 987 et suiv. De même Anacréon (ap. Dio. Chrys. *Orat.*, II, 35) qui au cortège agreste de Dionysos ajoute Éros et Aphrodite.

II — LÉGENDES ET CULTE DE DIONYSOS EN ATTIQUE.

C'est de la Béotie, où se forma la légende principale du dieu, que son culte paraît s'être introduit, très anciennement, en Attique, où il eut pendant longtemps une forme simple et une signification précise. Deux bourgades, celle d'Éleuthères et celle d'Icaria, prétendaient à l'honneur d'avoir donné l'hospitalité au dieu et d'avoir été les premières favorisées de ses dons. Éleuthères, située sur le versant méridional du Cithæron, dans un des défilés qui conduisent de Béotie en Attique, a pu être, en effet, une des stations du culte du dieu thébain avant son introduction dans les campagnes voisines d'Athènes. Mais Éleuthères n'appartint qu'assez tard à l'Attique : c'est donc à Icaria qu'il faut chercher la vraie légende locale de Dionysos, celle qui a trait à la découverte du vin et à sa propagation dans la contrée. Voici cette légende dans sa naïve simplicité.

Il y avait un ancien roi, ou plutôt le premier roi du pays, qui s'appelait, du nom du pays lui-même, *Icarios*. Un jour Dionysos, dans le cours d'un de ses voyages, s'arrêta dans la maison de ce roi et y trouva bon accueil. A son départ, le dieu voulant récompenser Icarios de son hospitalité, lui fit don d'un cep de vigne et lui enseigna l'art de faire le vin. Mais celui-ci, quand l'époque des vendanges fut venue, ne voulut pas jouir tout seul des bienfaits du dieu, et il eut l'idée d'y faire participer les autres hommes. Il se mit donc à parcourir les campagnes avec des outres pleines de vin où s'abreuvèrent tour à tour, et sans modération, laboureurs et bergers. Mais aussitôt, voici la raison de ces gens qui s'égare : ils se croient empoisonnés. Dans leur fureur, ils tuent Icarios, et ne lui donnent la sépulture que le lendemain, quand leur ivresse est dissipée. Icarios avait une fille, du nom d'*Érigone*, qui, pressentant sans doute le malheur qui était arrivé, allait partout, criant et se lamentant, à la recherche de son père; et elle ne le trouvait point, quand *Maira,* la chienne familière qui l'accompagnait, lui indiqua par ses aboiements l'endroit où le corps était enseveli. Érigone, dans son désespoir, se pendit à l'arbre au pied duquel était la sépulture de son père [1].

1. Cette légende, racontée tout au long par Apollodore (III, 14, 7, édit. Bekker) devait être populaire en Attique; car elle était le sujet d'une tragédie

Cette légende s'éclaircira facilement pour nous, si nous songeons à la signification du nom d'Érigone et du nom de sa chienne Maira. *Érigonè*, c'est *celle qui naît au printemps*, c'est la jeune grappe de raisin. *Maira (la brillante, l'étincelante)*[1], c'est la constellation du Chien, la canicule. La légende, réduite à ses éléments essentiels, ne signifie donc autre chose que ceci : au printemps, le cep de vigne donne naissance à la grappe ; devenue grande, celle-ci pend à l'arbrisseau d'où elle naquit, tandis que les rayons ardents du soleil d'été l'accompagnent dans sa croissance et la font mûrir.

Le sens de ces idées simples était sans doute depuis longtemps perdu, quand les habitants du dème d'Icaria, à la fête des αἰώρα[2], attachaient aux branches des arbres des figurines en terre glaise ou en cire, qui s'y balançaient au gré du vent, comme les *oscilla* dans les campagnes du Latium[3] : souvenir de la fin malheureuse d'Érigone, ou, en langage ordinaire, de la grappe qui, pour la première fois, s'était suspendue aux rameaux de la vigne. C'est également à cette époque mythique qu'on faisait remonter un des plaisirs les plus populaires des campagnes de l'Attique à l'époque des vendanges : les *Ascolies* (Ἀσκώλια), où, sur une outre gonflée et arrosée d'huile, les jeunes paysans s'exerçaient à sauter et à danser sur un seul pied[4], à l'imitation d'Icarios, disait-on, qui ayant un jour vu un bouc ronger sa vigne, avait fait une outre de la peau de cet animal et avait dansé sur cette outre, dans la joie des premières vendanges.

La conception de la divinité de Bacchus était donc, à l'origine, et resta pendant bien longtemps en Attique d'une extrême simplicité. A l'époque la plus brillante de la civilisation hellénique, quand les

de Phrynichos et d'une tragédie de Sophocle, qui avaient toutes deux pour titre : *Érigonè*.

1. De la racine μαρ, idée de poli, de brillant. Cf. μαρ-μαίρω, etc. La constellation du Chien est quelquefois désignée par les mots Μαίρας ἀστήρ (Nonnos, *Dionys.*, V, 221 ; XII, 287, etc.).

2. Du verbe αἰωρέω, suspendre.

3. Avec cette différence que les *oscilla* représentaient non pas Érigone, comme les αἰώρα de l'Attique, mais Bacchus lui-même. Virg., *Georg.*, II, 389-392. Voir le commentaire de ces vers par le savant éditeur de Virgile, M. Benoist.

4. Ce jeu s'appelait ἀσκωλιασμός. Cf. Virg., *Georg.*, II, 384 : « *Atque inter pocula læti Mollibus in pratis unctos saluere per utres.* » Voir les textes rassemblés à ce sujet par K. F. Hermann (*Lehrbuch der griech. Antiquit.*, II, § 57, 10-11).

grandes Dionysies, par l'éclat de leurs pompes, par l'attrait des représentations théâtrales dont elles étaient l'occasion, attiraient à Athènes un immense concours, il y avait dans les campagnes d'autres fêtes d'un caractère plus modeste, plus primitif aussi, qui s'appelaient les *petites Dionysies,* les *Dionysies rurales* (Διονύσια τὰ κατ'ἀγρούς, τὰ μικρά) ou encore les fêtes du dieu du vin (Θεοίνια). C'est là que s'étaient fidèlement conservées sans doute les plus anciennes traditions du culte attique de Bacchus. « La fête traditionnelle des Dionysies, écrivait Plutarque[1], était autrefois d'une simple et populaire gaieté. En tête du cortège, une amphore de vin et un sarment de vigne; ensuite un bouc, que quelqu'un traînait; puis une corbeille de figues portée par une autre personne, et enfin le phallos. » C'est une fête analogue qu'une scène des *Acharniens*[2] fait revivre dans toute sa naïveté, mais aussi dans toute sa grossièreté rustique. Nous y voyons la famille campagnarde se rendre processionnellement à l'autel du dieu qu'elle vient d'invoquer par ses prières : la fille marche en avant comme *canéphore,* c'est-à-dire portant la corbeille sacrée ; vient ensuite l'esclave, qui porte le phallos, et enfin le père de famille, Dicæopolis, qui ferme la marche en chantant la chanson phallique[3]. Mais cette procession de famille, qui n'est d'ailleurs qu'une parodie, ne nous donne qu'une idée fort incomplète des Dionysies champêtres telles que les célébraient, au mois de Poséidéon, les habitants de plusieurs villages réunis à la bourgade la plus voisine pour fêter le dieu et pour s'égayer en commun. On offrait sans doute un sacrifice à Dionysos; mais la cérémonie religieuse était nécessairement suivie de copieuses libations, de festins joyeux, de jeux populaires, de processions et de danses grotesques, peut-être aussi de mascarades qui provoquaient les éclats d'une bruyante gaieté, et où les paysans échangeaient mille propos railleurs, mille grossiers quolibets, qui bientôt donnèrent naissance au dialogue comique. S'il faut en croire, en effet, la tradition[4], ce serait le dème d'Icaria qui aurait vu l'en-

1. *Moral.*, p. 521 e.
2. Vers 243 et suiv.
3. Le rapport de Dionysos avec le phallos, emblème de la fécondité et de la production, se comprend facilement. Les Satyres compagnons du dieu sont souvent ithyphalliques. C'est peut-être à la même idée qu'il faut rattacher le surnom de Φαλλήν qu'on donnait au dieu dans l'île de Lesbos (Pausan., X, 19, 2).
4. Athen., II, p. 40.

fance de la comédie. Mais, à défaut de témoignages précis sur ce point, nous devons supposer que l'élément dramatique, contenu sans doute déjà dans les Dionysies champêtres, se développa surtout à Athènes, dans les fêtes de Bacchus, qui portaient le nom de *Lénées* (Λήναια).

Les *Lénées,* comme le mot l'indique, étaient les fêtes du pressoir, et Dionysos y était simplement considéré, à l'origine, comme le dieu du vin nouveau qui coule à flots des grappes foulées. Les Athéniens avaient élevé, en effet, à Dionysos, dieu du pressoir (Ληναῖος), un sanctuaire spécial (Ληναῖον) dans le quartier de Limnæ, et c'est autour de ce sanctuaire que se concentrait la fête. Quand on avait offert au dieu, dans son temple, les prémices du vin, on se réunissait à un banquet dont l'État faisait les frais, et l'on s'y abreuvait à longs traits des présents du dieu; après quoi toute la troupe joyeuse, la pompe de Lénée, comme on l'appelait (ἡ ἐπὶ Ληναίῳ πομπή), s'ébranlait et s'avançait en procession tumultueuse à travers la ville, chantant d'abord les louanges de Dionysos, entonnant en chœur le dithyrambe enthousiaste et passionné, mais bientôt éclatant en plaisanteries et en folles gaietés. Montés ordinairement sur des chars, les adorateurs de Bacchus, le cerveau enfumé du vin nouveau, se faisaient une guerre impitoyable de sarcasmes et d'injures; les dialogues se croisaient parmi la foule avec un entrain, une vivacité de saillies et une verve grossière que rappellent en partie les traditions du carnaval moderne. Ce qui redoublait la gaieté, c'étaient les déguisements, les travestissements des acteurs de ce drame naïf: les uns, la figure barbouillée de lie ou coloriée de minium, habillés en Satyres ou en dieu Pan; d'autres montés sur des ânes, comme Silène, et agitant des grelots d'airain: d'autres couverts de peaux de cerfs ou de moutons, la tête couronnée de lierre et portant en guise de barbe des feuilles de chêne. Et toute cette étrange mascarade s'agitait, trépignait et remplissait de danses grotesques les intermèdes du chœur bachique. La comédie tout entière, on le comprend facilement, était en germe dans une pareille fête.

La religion de Bacchus, dont les Dionysies champêtres et les premières Lénées nous donnent une idée si simple, se complique déjà d'éléments nouveaux dans une autre fête athénienne, de date plus récente probablement, mais qui remonte cependant assez haut; celle des *Anthestéries.* Ce mot expressif signifiait en grec: *les fêtes fleuries,* à peu près comme on disait autrefois chez nous en par-

lant de l'époque de Pâques : « à Pâques fleuries ». Ces fêtes se célébraient au mois Anthestérion, dont le nom exprime la même idée, à un moment qui correspond à peu près à la fin de notre mois de février ; moment où, sous le ciel favorisé de l'Attique, éclosent les premières fleurs. Ces fêtes nationales, communes à toute la race ionienne[1], ne duraient pas moins de trois jours, dont chacun était marqué par des cérémonies distinctes : elles se célébraient le onze, le douze et le treize du mois Anthestèrion.

Le premier jour rappelait encore la conception primitive de Dionysos dieu du vin. Ce jour-là, on commençait à tirer, des outres et des vases où il avait passé l'hiver, le vin de la dernière récolte. On mettait, comme nous dirions, les tonneaux en perce : de là le mot de πιθοίγια qui servait à désigner cette première période de la fête. Tous les habitants de l'Attique sans exception, citadins et campagnards, maîtres et esclaves, dégustaient alors le vin nouveau. Devant Bacchus, tout le monde était égal : égalité d'un jour, car, après la fête, le maître pouvait dire à ses esclaves, avec le proverbe : « Hors d'ici, Cariens, les Anthestèries sont passées[2]. »

Le lendemain, qui était le jour principal, la fête revêtait un caractère sacré et national. On se réunissait d'abord à un grand banquet public, où chaque convive avait devant soi une mesure pleine de vin pur. Cette mesure, qui contenait environ trois litres, s'appelait χοῦς : de là le nom de χόες, donné au second jour des Anthestèries. Quand chacun était en place, c'était la trompette qui donnait le signal de la lutte entre les buveurs, comme nous le voyons par les vers suivants que prononce le héraut public dans les *Acharniens*[3] : « Écoutez, citoyens ; selon l'usage national, buvez vos mesures de vin au coup de la trompette ; celui qui le premier aura vidé la sienne recevra une outre de Ctésiphon. » Les récompenses de ce singulier concours étaient sans doute distribuées par l'archonte-roi, qui présidait le banquet où il représentait les rois mythiques d'Athènes, fondateurs supposés de cette institution nationale. Mais les assauts des buveurs et leurs prouesses n'étaient pas tout ; la fête avait un caractère plus noble. Chaque convive était

1. Thucyd., II, 15. Aussi faisait-on remonter à Amphictyon l'origine de ces fêtes.
2. Zenob., IV, 33 : θύραζε Κᾶρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια.
3. Vers 1000.

arrivé au banquet, la tête couronnée de guirlandes composées des fleurs nouvellement écloses sur les rives de l'Ilissos et du Céphise, et, après le festin, toute cette foule fleurie s'acheminait lentement vers le sanctuaire du Lènæon, où elle déposait ses couronnes qui étaient aussitôt consacrées par la prêtresse à la divinité. Ce n'était donc plus seulement le dieu du vin que l'on honorait en Dionysos; ce n'était même pas uniquement la fleur de la vigne dont on saluait alors l'apparition : cette fête était celle de toute la floraison printanière, et Dionysos devenait ainsi une des grandes divinités de la germination et de la production.

Ce jour était le seul de l'année où le Lènæon restât complètement ouvert à la piété des fidèles. Tandis que la foule se pressait sous le portique et sous le péristyle du temple, et qu'elle débordait dans toute l'enceinte sacrée, au fond du sanctuaire, l'épouse de l'archonte-roi, assistée de quatorze femmes vénérables[1], offrait au dieu un sacrifice solennel, conformément à un rituel fixé par une loi qui était gravée dans le temple sur une plaque de marbre[2]. Quel était le sens de ce sacrifice? Nous ne saurions le préciser, en l'absence de textes concluants. Mais ce sacrifice était accompagné d'une cérémonie d'un caractère symbolique et qui est assez significative : c'étaient les fiançailles de la femme de l'archonte-roi avec Dionysos. Les mythologues se sont demandé quelle était la déesse que représentait en cette circonstance la femme de l'archonte. Les uns ont cru voir dans cette cérémonie une image de l'union mythique de Dionysos avec Ariane : hypothèse peu vraisemblable, car Ariane, dont le mythe est originaire de Crète, ne s'est introduite qu'assez tard, et à titre de divinité étrangère, dans le culte attique. Welcker veut y reconnaître le mariage de Dionysos et de Corè, si souvent associés dans la religion des Mystères. Mais rien ne prouve que la doctrine des Mystères se soit confondue jamais avec les rites dionysiaques du second jour des Anthestèries; et, malgré l'autorité de Welcker, je croirais volontiers que les fiançailles de la femme de l'archonte-roi avec Dionysos n'avaient pas une signification mythique,

1. Ces 14 femmes, qu'on appelait γεραραί correspondaient aux 14 autels de Dionysos. Voir *Etym. M.* v. γεραραί. Cf. Pollux, VIII, 108. Elles prêtaient le serment suivant dont le *Discours contre Néæra* nous a conservé le texte (§ 78) : Ἁγιστεύω καὶ εἰμὶ καθαρὰ καὶ ἁγνὴ ἀπὸ τῶν ἄλλων οὐ καθαρευόντων καὶ ἀπ' ἀνδρὸς συνουσίας, καὶ τὰ Θεοίνια καὶ τὰ Ἰοβάκχεια γεραίρω τῷ Διονύσῳ κατὰ τὰ πάτρια καὶ ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις.

2. *Contr. Neær.*, 76.

mais un sens à la fois politique et religieux. On sait qu'à Athènes, l'archonte-roi avait dans ses attributions tout ce qui concernait le culte et la religion de l'État : sa femme, qui aux Anthestéries jouait le rôle de prêtresse du dieu, participait à la dignité et à l'autorité de son époux : elle devenait l'image vivante d'Athènes offrant un sacrifice au dieu. Quand cette femme s'unissait symboliquement à Dionysos, c'était donc l'État lui-même, c'était Athènes qui, en sa personne, faisait alliance avec le dieu de la germination printanière, liant, pour ainsi dire, ce dieu à la fortune du pays, et le forçant de répandre ses dons et ses plus brillantes faveurs sur les campagnes de l'Attique[1]. C'est ainsi que, dans les temps modernes, les doges de Venise jetaient l'anneau des fiançailles au sein de l'Adriatique, leur symbolique épouse, pour exprimer l'intime union de la république vénitienne avec les mers et leur empire.

Le troisième jour des Anthestéries était consacré à un usage religieux, sur lequel nous n'avons qu'un petit nombre de renseignements et des renseignements peu précis[2], mais qui semble nous montrer encore dans Dionysos une divinité terrestre de la production. On enfermait dans des pots ou marmites en terre, qui donnaient leur nom (χύτροι) à cette partie de la fête, des semences de toute espèce; on les y faisait bouillir et on les offrait ensuite à deux divinités seulement : Dionysos et Hermès[3]. Il s'agit ici de l'Hermès chthonien, du conducteur des âmes dans l'empire des morts : cette offrande semble donc s'adresser à des divinités terrestres et infernales. En même temps, la nature de cette offrande ne fait-elle pas allusion à l'idée de la vie qui, à cette époque de l'année, semble sortir des profondeurs de la terre pour s'épanouir à sa surface? N'était-ce pas l'heure, en effet, où les semences déposées dans le sol à l'entrée de l'hiver commençaient à germer, où l'on voyait poindre la végétation neuve et brillante, où la vie renaissait de la mort, où Perséphone, disait-on, remontait du ténébreux séjour à la région de la lumière, et où les âmes des morts l'accompagnaient au monde d'en haut pour venir y recevoir les offrandes que leur consacraient la pieuse affection et les fidèles souvenirs des vivants?

1. Cf. Preller, *Griech. Mythol.*, I, p. 555.
2. Nous devons surtout ces renseignements au scholiaste d'Aristophane (*Acharn.*, 961, 1076; *Ran.*, 218) qui rapporte successivement à ce sujet, mais avec quelque confusion, les témoignages de Théopompe, d'Apollodore et de Didyme.
3. Didym., ap. Schol., Arist., *Acharn.*, 1076.

A ces idées s'associait naturellement le nom de Dionysos, du dieu printanier, du dieu fleuri (εὐανθής), qui, lui aussi, semblait émerger des profondes ténèbres pour apparaître à la surface de la terre, paré de tout l'éclat et de toutes les grâces de la saison nouvelle. Il est, en effet, le dieu chthonien que les monuments représentent quelquefois sortant du sol, qu'il dépasse de la tête et de la poitrine, tandis que la partie inférieure de son corps y est engagée[1].

C'est encore la fête du printemps qu'on célébrait à Athènes, un mois seulement après les Anthestèries, dans les *grandes Dionysies* ou *Dionysies urbaines*, comme on les appelait, pour les distinguer des Dionysies champêtres. De toutes les fêtes de Bacchus, celle-ci était la moins ancienne, mais c'était la plus brillante. Le moment de son vif éclat correspond à l'époque de la grande puissance politique d'Athènes, du plus magnifique développement de ses arts et de sa littérature. Aussi y accourait-on de toute part. Tandis que les petites Dionysies ne se célébraient que par dèmes isolés, on voyait affluer aux Dionysies athéniennes un immense concours venu de tous les points de l'Attique, des colonies et des pays alliés de la grande république. Le Dionysos qu'on y fêtait n'était plus le dieu simple des vignerons et des paysans d'Icaria : c'était le dieu venu d'Éleuthères, disait-on, et dont on promenait, ce jour-là, l'image antique, en grande pompe, depuis le sanctuaire du Lênæon, à travers le Céramique, jusqu'à l'Académie. Or ces mots : « Dionysos Éleuthérien » peuvent avoir en grec une double signification[2]. On les interprétait dans leur sens le plus large, le plus élevé, et l'on disait que Dionysos était le dieu *libérateur* : celui qui délivre la terre des liens de l'hiver, celui qui dégage les âmes de l'étreinte des soucis et des misères de la vie[3], celui qui apporte à

1. A Sicyone, dans l'édifice appelé Nymphôn, où les femmes célébraient des mystères, les images des trois grandes divinités chthoniennes n'étaient que des têtes ou des bustes. Pausan., II, 11, 3 : καὶ ἀγάλματα Διονύσου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης, τὰ πρόσωπα φαίνοντα, ἐν τῷ Νυμφῶνί ἐστιν. Cf. VIII, 15, 3. M. Heuzey (*Mission de Macédoine*, pl. 2, fig. 8) a trouvé, sculpté sur les rochers de Philippes en Thrace, un buste de Bacchus dans les mêmes conditions. Cf. la Dèmèter Thesmophoros de Thèbes qui n'était visible qu'à mi-corps et jusqu'à la hauteur de la poitrine (Pausan., IX, 16, 5) et une demi-figure de terre cuite, représentant Dèmèter, trouvée dans la nécropole de Thèbes (*Monuments grecs*, 1873, pl. I, art. de M. Heuzey).

2. Διόνυσος Ἐλευθερεύς, c'est le dieu d'Eleuthères; Διόνυσος Ἐλεύθερος ou Ἐλευθέριος, c'est le dieu libérateur. Les deux sens ont dû se confondre de bonne heure.

3. C'est l'interprétation de Pindare (ap. Plut., de *Adul. et Am.*, 27) ὁ λύων

la nature comme aux hommes la liberté. Aussi, par une de ces coutumes généreuses et vraiment humaines dont Athènes a donné l'exemple au monde antique, proclamait-on ce jour-là l'affranchissement d'un certain nombre d'esclaves et accordait-on à ceux-là même qui restaient dans la servitude quelques heures de joie et d'indépendance. Le cortège qui accompagnait l'image du dieu dans sa marche triomphale à travers le plus beau quartier de la ville, avait de quoi fixer l'attention et l'admiration des étrangers par l'éclat varié des costumes, par les attitudes comiques et les poses grotesques des personnages masqués qui représentaient la suite sauvage du dieu, les Silènes et les Satyres, par les évolutions de nombreux danseurs autour de l'image sacrée, par des chœurs de chant où les voix des enfants se mariaient à celles des hommes, par les accents éclatants du dithyrambe qui, avec l'accompagnement de la flûte, ne cessaient de retentir en l'honneur du dieu vainqueur. Les dithyrambes chantés aux grandes Dionysies avaient été composés pour la solennité par les grands poètes lyriques de la Grèce; par Lasos d'Hermione d'abord, le maître de Pindare, par Simonide ensuite et par Bacchylide de Céos. Le témoignage le plus précis et le plus intéressant que nous possédions à ce sujet, est un fragment bien court de Pindare, mais qui est encore le morceau de ce genre le plus étendu que nous ait légué l'antiquité. Voici ce fragment dont une traduction, même la meilleure[1], rend difficilement le charme grave et cette « austère harmonie » dont il était un modèle, au jugement de Denys d'Halicarnasse, à qui nous en devons la conservation[2].

« Jetez les yeux sur notre chœur, envoyez-nous la joie et l'éclat, ô dieux olympiens qui, au milieu des parfums de l'encens, visitez le centre de la sainte Athènes et sa place brillante de gloire et de magnificence. Recevez les couronnes de violettes et l'offrande des fleurs printanières, et daignez regarder le poète qui, de la fête de Jupiter, s'est avancé avec un hymne éclatant vers le dieu couronné de lierre, celui que nos bouches mortelles invoquent sous les noms de Bromios et d'Ériboas. Je suis venu célébrer la race des héros glorieux et des femmes de la famille de Cadmos (c'est-à-dire

τὸ τῶν δυσφόρων σχοινίον μεριμνῶν. De là les épithètes de Λύσιος et Λυαῖος, latin *Lyæus*.

1. Nous empruntons la traduction que donne de ce morceau M. Girard, p. 382, 1re édit. de son livre sur le *Sentiment religieux en Grèce*.

2. *De Comp. verb.*, cap. XXII. Bergk, *Lyrici Græci*, fragm., 53, p. 300.

Bacchus fils de Sémélè et petit-fils de Cadmos). Dans l'argienne Némée, le devin attentif saisit le moment où la palme s'élance du tronc, quand s'ouvre la chambre des Heures et que les fleurs odorantes sentent le souffle embaumé du printemps. Alors le feuillage aimable des violettes se répand sur la terre immortelle, alors les roses s'enlacent dans les chevelures, les voix retentissent mêlées aux accords des flûtes, et les chœurs font résonner les louanges de Sémélè, ceinte d'un gracieux bandeau. » Et dans un autre fragment dithyrambique, le poète thébain chantait le merveilleux éclat dont rayonnait Athènes à pareil jour : « O ville brillante, ville couronnée de violettes, mille fois digne d'être chantée, rempart de la Grèce, illustre Athènes, acropole divine! »

L'enthousiasme de Pindare n'était pas un enthousiasme de commande. Athènes offrait alors au monde un spectacle tel qu'aucune société humaine n'en vit jamais de plus brillant ni de plus noble. C'était en effet à ces fêtes dionysiaques que, pendant plusieurs jours et sans interruption, se déroulaient aux yeux des Athéniens et des étrangers toutes les merveilles du théâtre attique. Ce théâtre, il ne faut pas l'oublier, avait grandi à l'ombre de la religion de Bacchus qui en avait été pendant longtemps l'unique inspirateur; et, même plus tard, quand le dieu fit place sur la scène à d'autres héros, son souvenir y resta encore présent dans les chœurs de la tragédie et de la comédie, et surtout dans le drame satyrique. Les Athéniens qui venaient s'asseoir sur les gradins du théâtre de Dionysos creusé au flanc méridional de l'Acropole, en vue des flots de la mer Égée, pouvaient donc dire avec raison que le dieu dont on célébrait la fête par de si nobles œuvres était réellement Dionysos Éleuthéros, le dieu libérateur : car c'était lui qui, en offrant aux hommes le tableau d'aventures idéales et de passions héroïques, arrachait les âmes aux nécessités du présent et aux liens des basses réalités, pour les transporter par de tels spectacles dans le monde supérieur de la fiction[1].

1. Pour compléter l'énumération des fêtes attiques de Dionysos, il faut citer celles qui se célébraient, tous les cinq ans seulement, à Brauron, et où Athènes se faisait représenter par dix députés sacrés (Aristoph., *Pax*, 873 sqq. et Schol.). Il y avait à cette fête des concours de rhapsodes (Hesych., v. Βραυρώνιοι). Welcker (*Der epische Cyclus*, I, 391), et après lui Baumeister dans son *Commentaire des hymnes homériques* (p. 339), supposent que l'hymne VII à Dionysos, dont il sera question plus loin, fut récité à l'une de ces fêtes. Ce n'est qu'une pure hypothèse. Voir Hignard, thèse sur les *Hymnes homériques*, p. 140-141.

III. — LÉGENDES DIONYSIAQUES DE LA MER ÉGÉE. — DIONYSOS ET ARIANE. — ENLÈVEMENT DU DIEU PAR LES PIRATES TYRRHÉNIENS.

En suivant la conception primitive de Bacchus à travers les différentes contrées de la Grèce, nous la voyons, sans s'altérer sensiblement, recevoir dans chaque pays où la vigne était cultivée des développements nouveaux, originaux, qui sont comme les variantes inépuisables d'un même thème. Du fonds d'idées simples qui se rattache à la croissance de la vigne, à la maturité du raisin, à la récolte et aux plaisirs du vin, on voit éclore une série de contes merveilleux, d'aventures fantastiques qui attestent la singulière fécondité de l'imagination populaire des Grecs. Chaque canton vignoble est envahi, si je puis dire, par la végétation vivace et variée des mythes dionysiaques. Dans l'Archipel, depuis Thasos et Lemnos jusqu'en Crète, partout où le cep peut grandir, Dionysos était le sujet de légendes particulières et l'objet d'un culte dont les monnaies de quelques-unes de ces îles nous offrent encore le vivant témoignage[1]. Forcé de nous borner et de choisir entre toutes ces légendes, nous étudierons seulement deux des plus importantes; celle qui est née à Chios et celle qui s'est développée à Naxos.

La grande île de Chios produisait autrefois, comme aujourd'hui, un des meilleurs vins de la Grèce. Aussi les phénomènes météorologiques qui précèdent ou qui accompagnent la récolte du raisin avaient-ils de bonne heure fixé l'attention des habitants de cette île. Ils avaient remarqué, entre autres choses, que l'époque des vendanges correspondait à peu près au moment où la constellation d'Orion se lève à l'horizon vers minuit, et où on la voit le matin au milieu du ciel[2]. A l'époque où l'on faisait le vin à Chios, il y avait bien longtemps qu'on n'avait vu l'astre brillant se lever, comme en été, à l'orient, au point du jour. Ailleurs on prétendait qu'Artémis l'avait percé de ses flèches; mais, à Chios, voici ce que l'on racontait.

Après les vendanges, le géant Orion vint un jour trouver *Œno-*

1. Voir le Dionysos *barbu* des monnaies de Thasos et de Naxos.
2. Cf. Preller, *Griech. Myth.*, I, 352, dont nous résumons les idées sur ce point, mais avec quelques variétés d'interprétation. Sur Orion, voir livre I, chap. XII, II, *les planètes et les étoiles*.

pion, le fils de Dionysos et d'Ariane, et il s'enivra chez lui du vin nouveau; puis, il voulut déshonorer la femme de son hôte[1]. Mais celui-ci profita de l'ivresse d'Orion pour lui crever les yeux et il le jeta sur le rivage. Orion, aveuglé, se relève, marche à tâtons dans la mer, se laisse diriger par le bruit des forges d'Hèphæstos qu'il entend dans le lointain et arrive à Lemnos. Là, il saisit un des compagnons du dieu, le charge sur ses épaules et se fait conduire par lui dans la direction du soleil levant, aux rayons duquel il rallume la lumière de ses yeux. Il veut alors se venger d'Œnopion; mais celui-ci est caché par Poséidon dans les profondeurs d'une demeure souterraine, et la colère d'Orion reste impuissante[2]. Voici, si je ne me trompe, la traduction de cette légende, réduite à ses éléments simples. Au moment des vendanges dont Œnopion est une personnification, Orion est aveuglé, car on ne voit plus sa brillante lumière à l'occident; il marche dans les ténèbres, car c'est à partir de minuit seulement qu'il s'avance dans le ciel; et il semble aller sans cesse au devant du soleil levant, jusqu'à ce qu'enfin, au commencement de l'été, on le voie de nouveau briller à l'orient, comme s'il empruntait sa lumière à l'astre du jour. Mais c'est alors l'époque où les ardeurs brûlantes du soleil menacent la vigne; il semble donc qu'Orion veuille se venger d'Œnopion et consumer la grappe de sa torche enflammée; mais celle-ci est protégée par Poséidon, c'est-à-dire par les eaux dont la terre est imprégnée; et c'est grâce à cet heureux concours de chaleur et d'humidité que les raisins viennent à maturité. Dans cette légende, comme on le voit, la personne de Dionysos a disparu pour faire place à celle de son fils Œnopion, une des personnifications secondaires de la vigne et du vin.

Dans le mythe de Naxos, au contraire, Dionysos joue un rôle important. Nous l'y trouvons intimement associé (fig. 118) à une divinité féminine, *Ariane,* dont il importe de déterminer le caractère.

Ariane, fille de Minos, est évidemment originaire de Crète, et son union mythique avec Dionysos devait être une des plus anciennes traditions religieuses de ce pays. Mais, autour du mythe crétois est venu s'enlacer, comme une plante parasite, le mythe athénien du héros Thésée; si bien que ces deux mythes, originairement distincts,

1. Fragment dithyrambique de Pindare, n° 50, éd. Bergk : Ἀλόχῳ καὶ θωραχθεὶς ἔπεχ' ἀλλοτρίᾳ Ὠαρίων.
2. Apollod., *Biblioth.*, I. 4, 3, édit. Westermann.

et dont le second est probablement postérieur à l'autre, ont fini par se confondre dans le tissu merveilleux de la même légende. Cette confusion existait déjà aux temps homériques : car, au onzième chant de l'*Odyssée,* Ulysse descendu aux enfers aperçoit, dit le poète, « à côté de Phèdre et de Procris, la belle Ariane, la fille du cruel Minos, qu'autrefois Thésée, revenant de Crète vers les fertiles campagnes de la sainte Athènes, emmena avec lui, mais sans en jouir ; car, avant qu'il l'eût possédée, Artémis la tua dans l'île de Dia, sur le désir de Dionysos[1]. » Ces derniers mots ont beaucoup embarrassé les commentateurs. Il est probable, comme le croit Welcker[2], qu'ils se rapportent à une tradition d'après laquelle Dionysos aurait fait tuer Ariane par Artémis, pour l'enlever à Thésée, et conquérir en elle une épouse divine. L'épouse mortelle du héros athénien aurait donc trouvé la mort à Dia, autrement dit à Naxos, où l'on montrait son tombeau ; tandis que l'épouse immortelle de Dionysos aurait eu sa place à côté de lui au sein de l'Olympe[3]. Mais cette tradition à laquelle le poète homérique se contente de faire allusion, ne paraît pas s'être imposée à l'imagination grecque ; car, nous n'en retrouvons qu'une partie dans la tradition populaire, d'après laquelle Ariane est devenue l'épouse de Dionysos, après avoir été abandonnée par l'infidèle Thésée.



Fig. 118. — Double hermès de Dionysos et d'Ariane.

La plus ancienne rédaction qui nous soit parvenue de la légende d'Ariane, est celle du philosophe Phérécydès de Scyros. « Thésée, disait-il, revenant de Crète avec Ariane, aborde à l'île de Naxos où il s'endort sur le rivage. Pendant son sommeil, Athèna s'approche

1. *Odyss.* XI, 320 sqq.
2. *Griechische Götterlehre,* II, 591-592.
3. Ainsi Hercule qui, dans la *Nekuia* de l'Odyssée, se trouve parmi les ombres infernales, est, en même temps, un habitant du séjour des dieux.

de lui : elle lui ordonne d'abandonner Ariane et de faire voile aussitôt pour Athènes. Thésée exécute sans retard l'ordre de la déesse. Ariane, abandonnée, pousse des cris de désespoir[1] ; mais Aphrodite s'approche d'elle et réussit à la consoler ; car bientôt Ariane devient l'épouse de Dionysos qui, en s'unissant à elle, lui fait don d'une magnifique couronne d'or. » La légende était déjà arrêtée dans ses traits principaux ; mais les poètes et les artistes allaient s'en emparer pour la modeler, pour lui donner la forme et la vie



Fig. 119. — Ariane surprise par Bacchus.

de l'art ; et de ce travail sortit la vraie légende d'Ariane, j'entends la plus poétique, celle qui était déjà le sujet d'une des peintures du vieux temple de Bacchus à Athènes[2], et que reproduisirent à l'envi, avec mille variantes de détail, mais toujours avec le même charme, les bas-reliefs, les vases peints et les gemmes[3]. Le plus souvent on y voit Ariane endormie sur le rivage de Naxos, tandis

1. Cette situation a inspiré de beaux vers à Catulle (*Epithal. de Thétis et de Pélée*, v. 52-75).
2. Pausan., I, 20, 3.
3. Ces monuments sont énumérés par O. Jahn, *Arch. Beiträge*, p. 251-300. Cf. Müller-Wieseler, *Denkmäler der alten Kunst*, nos 417-422.

que le vaisseau de Thésée fuit à pleines voiles. La déesse a les bras, la tête et la poitrine nues; son beau corps est adossé contre un rocher; sa tête repose sur son bras gauche, tandis que le bras droit se replie gracieusement au-dessus d'elle et forme comme un encadrement à sa figure. A quelque distance se tient Bacchus, qui vient d'apercevoir Ariane et qui la contemple, immobile, dans un saisissement de plaisir et d'admiration; les Satyres et les Bacchantes qui le suivent semblent prendre part à l'émotion voluptueuse du dieu (fig. 119). Quelquefois Dionysos et Ariane sont assis tous deux sous un vaste cep de vigne: le dieu tient le thyrse d'une main; de l'autre il présente une coupe à Ariane, tandis que l'Amour vole au



Fig. 120. — Dionysos et Ariane.

devant d'eux, avec la bandelette, symbole érotique (fig. 120). Quelquefois enfin c'est le cortège nuptial de Dionysos et d'Ariane qui se déroule tout entier devant nous, non seulement avec les Bacchantes, les Satyres, Pan et Silène qui composent la suite ordinaire du dieu, mais avec Aphrodite, Hyménée, Éros, avec toutes les séduisantes images de la volupté[1].

Quelle est donc cette divinité dont l'union avec Dionysos est si intime? Si nous consultons l'étymologie, le nom d'Ariane éveille avant tout l'idée de la grâce et de la joie, et il est difficile d'y voir autre chose qu'une personnification de la nature printanière[2]. Aux

1. Müller-Wieseler. *ibid.*, nº 422.

2. Preller, se fondant sur une glose d'Hésychius (ἀδνόν = ἁγνόν) considère Ἀριάδνη comme équivalant à Ἀριάγνη. Mais il est plus simple d'expliquer la seconde partie du mot par la racine αδ, d'où ἁνδ-άνω, ἡδ-ονή, etc. Donc Ἀριάδνη = Εὐάδνη. Cf. Ἀριήδα, sur un vase peint (Ott. Jahn, *Vasenbilder*, tab. 2). En Crète, d'après Hésychius, elle portait le nom d'Ἀριδήλα qui éveille une idée d'éclat et convient aussi à une divinité du printemps.

temps homériques, on montrait en Crète, dans la ville de Cnosse, un bas-relief archaïque, attribué à l'artiste primitif Dédale, et qui représentait un chœur en l'honneur d'Ariane[1]; ce chœur était exclusivement composé de jeunes garçons et de jeunes filles, comme c'était l'ordinaire pour les fêtes religieuses qui célébraient en Grèce l'arrivée du printemps. Mais l'introduction de Thésée dans le mythe d'Ariane paraît en avoir altéré la simplicité primitive. Ariane a dès lors un double caractère et se présente sous deux faces. Les diverses légendes qui la concernent offrent toutes les mêmes oppositions : Ariane meurt sur la terre et elle revit dans le ciel; elle s'endort et elle se réveille; elle est l'amante désespérée de Thésée et l'amante exaltée de Dionysos. Aussi, à Naxos, distinguait-on deux Ariane : celle qui était morte dans cette île, abandonnée par le héros athénien; celle que Dionysos avait épousée, et qui de cette union avait donné le jour à Staphylos[2]. Les fêtes de l'une étaient des fêtes de tristesse et de deuil; les fêtes de l'autre se célébraient par des jeux et par des cris de joie, et l'on y entendait retentir, en l'honneur d'Ariane et de son époux, comme dans les *oschophories* athéniennes[3], le chant du printemps, le joyeux dithyrambe dont Naxos, au témoignage de Pindare, revendiquait l'invention[4]. Ces contrastes de la destinée d'Ariane, exprimés par le double caractère de ses fêtes, qu'est-ce autre chose que les contrastes mêmes de la nature végétative, qui s'endort et meurt pendant la saison d'hiver pour se réveiller au printemps et pour s'y épanouir dans la joie et dans l'exubérance d'une vie nouvelle? Sous ce rapport, le mythe d'Ariane offre donc une remarquable analogie avec le mythe de Corè; et, comme nous le verrons, le culte de Bacchus lui-même présenta, à une certaine époque, les mêmes oppositions et les mêmes contrastes.

C'est également à Naxos ou tout au moins dans les îles de la mer Égée, que se forma la tradition d'une des aventures les plus merveilleuses de la vie de Bacchus : celle de son enlèvement par des pirates tyrrhéniens, de la victoire qu'il remporte sur eux et des prodiges qui accompagnent son triomphe. Le récit de cette aven-

1. *Iliade*, XVIII, 590.
2. Plut., *Vit. Thes.*, cap. xx.
3. Dans ces fêtes, une procession de jeunes gens portant des ceps de vigne chargés de grappes (ὦσχοι) se rendait du Lénæon au sanctuaire d'Athèna Skiras à Phalère (Plut., *Thes.*, 23,.
4. Schol. *Olymp.*, XIII, 25.

ture nous est heureusement parvenu dans un des plus courts, mais des plus remarquables des hymnes homériques. Une analyse risquerait d'enlever à ce morceau original, souvent imité, une partie de son charme et de sa grâce simple. Il faut essayer de le traduire[1].

« En chantant Dionysos, le fils de la glorieuse Sémélè, je rappellerai comment un jour, sur le bord de la mer inépuisable, à l'extrémité saillante d'un promontoire, il apparut, semblable à un adolescent, dans la fleur de la jeunesse : sa belle chevelure noire flottait tout entière sur ses fortes épaules que revêtait un manteau de pourpre. Soudain, des hommes montés sur un beau navire, des pirates tyrrhéniens, approchent rapidement à travers les sombres vagues : c'est une mauvaise destinée qui les amène. Ils ont vu le dieu, ils se font signe l'un à l'autre, ils sautent à terre : aussitôt ils saisissent leur proie et l'emportent sur leur navire, et leur cœur se remplit de joie. Ils l'avaient pris pour le fils d'un des rois nourrissons de Jupiter, et ils voulaient le charger de liens pesants; mais le dieu n'est point enchaîné par les liens et l'osier tombe loin de ses mains et de ses pieds, et lui, il s'assied en souriant de ses yeux noirs. Le pilote, qui l'a observé, adresse à ses compagnons de pressantes exhortations, et il leur dit : « Malheureux, quel est celui que vous avez enlevé et que vous voulez enchaîner? Quel est ce dieu puissant? Notre solide navire ne peut pas le porter. Car c'est Jupiter, ou Apollon à l'arc d'argent, ou Poséidon, puisqu'il ne ressemble pas aux hommes mortels, mais aux dieux qui habitent le palais de l'Olympe. Allons, déposons-le sans retard sur le noir continent, et ne portez pas les mains sur lui, de peur que sa colère ne suscite les vents violents et les longues tempêtes. » Il dit, et le chef du navire le réprimande durement : « Misérable, fais attention que le vent nous seconde; tends la voile du navire en employant tous les agrès; quant à celui-ci, nos hommes s'en occuperont ensuite; j'espère qu'il arrivera en Égypte ou à Cypre, ou chez les Hyperboréens, ou encore plus loin, et qu'à la fin il nous dira où sont les siens et toutes ses richesses, et ses parents, puisque la divinité l'a fait tomber entre nos mains. » A ces mots, il dressa le mât du navire et tendit la voile. Le vent souffla en pleine voile et ils mirent tous les agrès dehors. Mais, à l'instant, leurs yeux sont frappés d'éclatants prodiges. D'abord, tout

1. *Hymn. hom.*, VII, éd. Baumeister.

le long du sombre et rapide navire, coulent les flots murmurants d'un vin délicieux, parfumé, qui exhale une odeur divine. A ce spectacle, la stupeur saisit les matelots. En même temps, on voit grimper jusqu'au haut de la voile une vigne qui projette çà et là ses rameaux, auxquels se suspendent des grappes nombreuses; autour du mât s'enlace un lierre au sombre feuillage, tout fleuri, et d'où naissent de gracieux fruits; toutes les chevilles des rameurs ont des couronnes. A cette vue, les matelots ordonnent au pilote de gagner la terre. Mais le dieu est devenu un lion, un lion qui, à la proue, pousse de furieux rugissements; au milieu du navire, donnant des signes de sa puissance, il crée une ourse au cou velu qui se dresse furieuse, tandis que le lion, à l'extrémité du pont, lance des regards terribles. Les matelots s'enfuient à la poupe auprès du sage pilote et s'y arrêtent éperdus; alors, tout à coup, le lion bondit et saisit le chef. Les autres, à cette vue, voulant éviter la fatale destinée, sautèrent tous à la fois dans la mer divine, et ils devinrent dauphins. Bacchus eut pitié du pilote; il le sauva, il le rendit heureux et il lui dit : « Rassure-toi, excellent pilote, toi qui es cher à mon cœur, je suis Dionysos, le dieu retentissant, qu'enfanta une mère Cadméenne, Sémélè, unie d'amour à Jupiter. »

La tradition de l'enlèvement de Bacchus par les pirates tyrrhéniens était célèbre dans l'antiquité, grâce, sans doute, à ce beau récit. Euripide y fait allusion, au commencement du *Cyclope*, où, pour expliquer la captivité de Silène et des Satyres chez Polyphème, il suppose qu'ils s'étaient mis en mer à la recherche de leur dieu. Au milieu du quatrième siècle, un artiste, contemporain ou élève de Praxitèle, sculpte cette scène sur la frise du monument choragique de Lysicrate, vulgairement appelé la lanterne de Démosthène, qu'on voit encore à Athènes dans l'ancienne rue des Trépieds. Tout en restant fidèle aux données essentielles de la tradition homérique, l'artiste n'a pas craint de la modifier et d'en traiter librement les détails. La scène ne se passe plus sur un vaisseau, mais sur le rivage. Dionysos, qui occupe le centre de la composition, est tranquillement assis, jouant avec un lion auquel il présente une coupe; à droite et à gauche, deux jeunes Satyres se reposent comme lui (fig. 121); deux autres, debout, puisent dans une amphore qui est placée devant eux, tandis que les vieux Satyres combattent les pirates à coups de thyrses et de torches enflammées, les frappent, les assomment et les précipitent dans la mer où l'on voit s'opérer, grâce à l'art habile du sculpteur, leur métamorphose



en dauphins[1]. On aimerait à croire qu'Ovide avait eu sous les yeux cette œuvre d'art, et que c'est elle qu'il a voulu décrire au troisième livre de ses *Métamorphoses,* dans des vers ingénieux, d'un art raffiné qui est presque aussi éloigné de la simplicité de l'hymne homérique que l'obscurité pompeuse des vers consacrés au même sujet par Nonnos de Panopolis, dans ses *Dionysiaques*[2].

L'hymne homérique qui nous offre le plus ancien récit de la lutte de Bacchus contre les pirates, n'est pas seulement remarquable par ses poétiques beautés : au point de vue mythologique, il contient un développement nouveau de la légende du dieu. Cette victoire où la divinité de Bacchus éclate par de nombreux miracles, est son premier triomphe; et ce triomphe éveille aussitôt l'idée d'une puissance irrésistible. Cette idée se rattache d'ailleurs facilement à la



Fig. 121. — Bacchus vainqueur des pirates.

conception élémentaire du dieu du vin. Sur certains tempéraments le vin produit une énergie fébrile, une exaltation des forces musculaires, qui semble dépasser quelquefois les limites de la nature humaine et qui éclate en actes d'une prodigieuse violence. Le dieu qui communique de tels transports devient donc facilement le dieu puissant, le dieu fort, le dieu qui triomphe de tout. Sous ce rapport, Bacchus se rapproche d'Hercule. Comme lui, d'après certaines traditions postérieures à Hésiode[3], il a pris part, dans les champs Phlégréens, à la lutte des dieux contre les Géants, et c'est l'intervention des deux héros qui a décidé la victoire en faveur des dieux. Comme Hercule, il est descendu aux enfers, et vainqueur des puissances de la mort, il a ramené des ténèbres souterraines à la

1. Le dessin est réduit d'après Stuart (*Antiquities of Athen*, I, pl. 3 et suiv.). Cf. les *Denkm. d. alt. Kunst* de Müller-Wieseler, pl. XXXVII, n° 150. La même scène est reproduite à l'intérieur d'une coupe de Vulci (Gerhard, *Auserlene Vasenbilder*, I, pl. 49). Cf. Philostr., *Imagg.*, I, 19.

2. Ovid., *Metamorph.*, III, 576; Nonn., *Dionys.*, XLV, 105-168.

3. Eurip., *Cyclop.*, 5-6. Cf. Diod., IV, 15; Schol., Pind., *Nem.*, 1, 100.

lumière céleste de l'Olympe sa mère Sémélè, qui porte désormais le nom de *Thyonè*[1] (la Ménade divine), et qui devient l'inséparable compagne de son fils. Quiconque a voulu lui résister a été frappé de mort : il a livré le héros thébain Pentheus en pâture à ses Bacchantes furieuses. La mer lui est soumise, comme la terre. On racontait à Tanagre que les femmes de ce pays, étant un jour entrées dans la mer pour s'y purifier avant de célébrer les fêtes du dieu, avaient été attaquées par Triton ; mais qu'aussitôt elles avaient appelé Dionysos à leur secours, que le dieu était accouru, avait lutté contre Triton et l'avait dompté. D'après une autre version, qui explique presque la première, il y avait sur les côtes de Béotie un Triton, c'est-à-dire un monstre marin qui attaquait les troupeaux paissant sur le rivage et même les pêcheurs dans leurs frêles embarcations. On imagina de déposer sur la côte un grand cratère rempli de vin : attiré par l'odeur, Triton s'approche, boit la liqueur et s'endort sur le sable. Il fut alors facile aux gens de Tanagre de couper la tête du monstre, et comme on avait profité de son ivresse pour le tuer, on répéta qu'il avait péri sous les coups de Dionysos[2]. Ce conte populaire n'est sans doute qu'une image des merveilleux effets du vin, dont non seulement les hommes, mais tous les êtres, sur terre comme sur mer, ressentent et subissent l'inévitable puissance.

L'idée de la force irrésistible de Dionysos conduit facilement à l'idée de ses métamorphoses, dont l'hymne homérique cité plus haut nous a offert une première image. Comme le vin communique souvent à l'homme une énergie violente et sauvage, qui semble appartenir plutôt à la nature animale qu'à la nature humaine, on attribua à Dionysos la force du taureau et celle du lion ; et l'imagination exaltée de ses adorateurs crut, au sein de ses *Orgies*, l'apercevoir sous l'une ou sous l'autre de ces formes. « O Dionysos, s'écrie le chœur des *Bacchantes* d'Euripide, montre-toi : apparais à nos yeux, soit sous la forme d'un taureau, soit sous celle d'un dragon à plusieurs têtes, ou d'un lion qui exhale la flamme[3]. » De

1. Θυώνη ressemblait singulièrement, dans la prononciation grecque, à Διώνη qui est quelquefois donnée comme mère à Dionysos (Eurip., *Antig.*, ap. Schol., Pind., *Pyth.*, III, 176). Je soupçonne qu'il y a eu confusion entre les deux mots. De même, la tradition qui fait de Dionysos un fils de Dionè repose peut-être sur le rapprochement de Διώνη et de Διώνυσος.

2. Pausan., IX, 20, 4-5.

3. *Bacch.*, v. 107.

là les épithètes de dieu « aux cornes ou au front de taureau[1] », de dieu ταυρόμορφος. En Élide, les femmes invoquaient Dionysos par la prière suivante : « Viens, héros Dionysos, viens avec les Charites dans ton temple saint sur le bord de la mer ; élance-toi de *ton pied de bœuf.* » Et elles répétaient deux fois en chœur : « Ἄξιε ταῦρε, auguste taureau ». Cette prière, qui embarrassait Plutarque[2], trouve son commentaire dans le camée antique ici reproduit (fig. 122). Le taureau, tête baissée, porte les trois Charites entre ses cornes ; au-dessus de son dos on voit sept étoiles, qui sont les Pléiades. Or, les Pléiades se lèvent au commencement de mai, et les Charites personnifient les rayons ou les joies du printemps. Le taureau Dionysos, s'il ne représente pas la constellation même du Taureau, semble donc être l'image du soleil fécondant, qui fait éclore la végétation printanière. A Cyzique, Bacchus était également figuré sous la forme d'un taureau[3]. A Samos, on voyait dans son temple un lion à la gueule béante, au sujet duquel Pline raconte une histoire merveilleuse analogue à celle du lion d'Androclès ; ce lion n'était probablement qu'une image du dieu lui-même[4]. Ces symboles d'ailleurs appartiennent plutôt à l'art asiatique qu'à l'art grec. Nous touchons ainsi à la question de l'influence de l'Asie sur la religion de Bacchus : influence qui en a altéré le caractère simple, qui y a introduit un élément mystique, extatique, dont on doit surtout étudier les effets dans les *Orgies* du Cithéron et dans la doctrine des Orphiques.

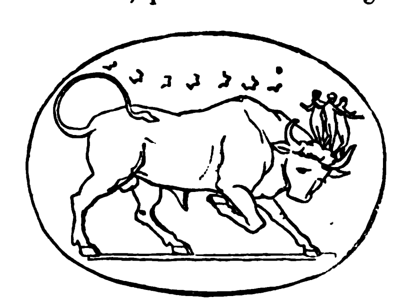


Fig. 122. — Dionysos Tauromorphe.

IV. — INFLUENCE DE L'ASIE SUR LA RELIGION DE BACCHUS.

« C'est Dionysos, dit Pausanias, qui a le premier conduit une expédition contre les Indiens ; il est le premier qui ait jeté un pont

1. ταυροκέρως, βουκέρως, ταυρομέτωπος.
2. *Quaest. Gr.*, 36.
3. Athen., XI, p. 476.
4. Plin., *Hist. nat.*, VIII, 21. Le dieu s'appelait Διόνυσός κεχηνώς.

sur l'Euphrate... et l'on montre encore aujourd'hui le câble qui lui a servi à unir les deux rives du fleuve; ce câble est tissu de sarments de vigne et de rameaux de lierre[1]. » Les mythographes, qui insérèrent cette fable dans leurs recueils d'histoires divines, ajoutaient que Nysa, la patrie du dieu, était située, non pas en Grèce, mais dans l'Inde. Arrien et Quinte-Curce essayaient d'expliquer la naissance merveilleuse de Dionysos sorti de la cuisse de Zeus, en disant qu'il était né sur le mont indien *Mérou* (de μηρός, cuisse). Ces fables, si on les prenait à la lettre, pourraient faire croire à un Bacchus indien, qui n'a jamais existé que dans l'imagination grecque et dont la légende s'est formée assez tard[2]. Cette légende paraît, en effet, postérieure à l'expédition d'Alexandre en Asie; au témoignage de Strabon, ce furent les flatteurs du roi de Macédoine qui l'inventèrent. Dans sa course triomphale à travers l'Asie, le fils d'Ammon aimait à s'entendre comparer aux conquérants mythiques, dont les traditions des pays qu'il soumettait en passant racontaient les expéditions merveilleuses. En Égypte, Alexandre était un nouvel Osiris ou un nouveau Sésostris; en Perse, c'était sans doute un nouvel Ormuzd; en Asie Mineure, c'était un autre Dionysos, et quand Alexandre fut arrivé sur les bords de l'Indus, on compléta l'assimilation du héros macédonien avec Bacchus, en disant que le dieu avait autrefois, lui aussi, soumis l'Inde à son empire. Cette fable singulièrement flatteuse, comme le remarque Arrien[3], pour Alexandre et pour son entourage, ne reposait que sur de très légères ressemblances entre le Dionysos grec et le dieu indien Siva; mais comme elle se mêla à la légende d'Alexandre, elle fit avec elle rapidement son chemin; et si des esprits sérieux tels qu'Ératosthène et Strabon[4] n'y ajoutaient aucune foi, un voyageur du nom de Mégasthènes, qui parcourut une partie de l'Inde au temps de Séleucus Nicator, séduit sans doute par les mêmes analogies trompeuses qui avaient abusé Hérodote voyageant en Égypte, prétendait avoir trouvé dans l'Inde la tradition des expéditions victorieuses de Dionysos. Plus tard, quand les Romains por-

1. Pausan., X, 29, 4.
2. M. F. Lenormant (art. *Bacchus* du *Dict. Archéol.*, de MM. Daremberg et Saglio) fait remarquer cependant que la donnée première des conquêtes et des triomphes de Bacchus a dû être empruntée aux légendes lydiennes sur *Bassareus*, identifié par les Grecs avec Dionysos.
3. *Anab.*, V, 1, 2, 3.
4. XV, p. 687.



tèrent leurs armes en Asie, ils y rencontrèrent cette même tradition, dont leur orgueil tira profit; car, à partir de cette époque, les artistes qu'ils empruntaient à la Grèce sculptèrent sur les sarcophages le triomphe du Bacchus Indien; image idéale du triomphe de Rome sur les populations asiatiques et de ses lointaines conquêtes.

S'il faut renoncer à l'idée d'un Bacchus indien dont le culte se serait propagé d'orient en occident, à travers le continent asiatique, jusqu'en Grèce, il est incontestable que dès le sixième siècle, peut-être avant, l'Asie Mineure, et en particulier la Lydie et la Phrygie, exercèrent sur le culte du Dionysos hellénique une influence qui en modifia profondément le caractère. Eschyle, qui avait choisi une aventure du cycle dionysiaque pour sujet d'une de ses trilogies aujourd'hui perdue, place naturellement en Thrace la scène de sa *Lycurgie;* mais à voir les courts fragments qui nous ont été conservés de la tragédie des *Édoniens,* il est évident que ce n'est pas la Thrace, mais l'Asie, avec ses cultes orgiastiques, qui vient de faire invasion en Grèce. On entend, en effet, retentir dans les vers sonores d'Eschyle l'écho d'une bacchanale barbare; ce sont à la fois les accents passionnés des flûtes « dont les voix excitent au délire », les frémissements des cymbales d'airain, les cris vibrants poussés par le cortège enthousiaste du dieu, « d'effroyables mugissements de taureau sortis d'endroits mystérieux » et les roulements du *tympanum* phrygien que le poète compare aux grondements formidables d'un tonnerre souterrain[1].

Le dieu qui inspire ces tumultueux transports n'est plus le dieu mâle des vignerons de l'Attique. Il a changé de forme et de nature. C'est un adolescent aux joues imberbes, au teint délicat, à la figure virginale qu'encadrent les boucles flottantes d'une blonde chevelure. A voir sa longue robe, sa molle et traînante démarche, sa grâce efféminée, on hésite à lui attribuer la nature masculine. C'est qu'en effet le génie religieux de l'Asie a marqué Dionysos de son empreinte. Il en a fait un dieu à double nature, un symbole de l'essence divine qui embrasse tout, qui comprend tout, qui se suffit à elle-même, une divinité androgyne, comme Siva dans l'Inde[2] ou comme Astarté en Syrie. Féminisé au contact de l'Asie, Dionysos est devenu le dieu des femmes, l'objet préféré de leurs adorations

1. Æschyl., *Fragm.*, édit. Ahrens, coll. Didot, p. 178.
2. Lassen, *Ind. Alterth.*, II, 1089.

passionnées. En tout pays, la femme, que domine son imagination et qui est souvent à la merci de ses nerfs, devient plus facilement que l'homme la proie des folies mystiques. Aussi les femmes grecques accueillirent-elles avec une singulière faveur ce dieu nouveau venu des rivages d'Asie, qui avait traversé la mer pour se donner à elles, cet adolescent dont la parfaite beauté, comme celle d'Adonis le bien-aimé des femmes syriennes, excitait les transports de leurs vagues désirs; et beaucoup d'entre elles coururent sur les pas de ce maître divin, pour le servir, pour se consacrer à son culte, pour être initiées à sa science sacrée, où elles devaient trouver, avec l'enivrement des sens et les béatitudes de l'extase, la purification de leur âme et la sanctification de leur vie.

Cette double idée existe, en effet, au cinquième siècle, dans le culte de Dionysos, tel qu'il est permis de s'en faire une idée, d'après les *Bacchantes* d'Euripide. Il ne faut pas oublier sans doute que cette tragédie, dont le poète reporte l'action à la période mythique de l'histoire de Thèbes, est tout entière fondée sur le merveilleux, et il faut avoir soin de distinguer les Bacchantes réelles, les Thyiades comme on les appelait [1], qui célébraient les *orgies* de Dionysos tous les deux ans au sommet du Parnasse et tous les trois ans dans les gorges du Cithéron, des Bacchantes mythiques et idéales telles que les décrit la puissante imagination d'Euripide. Ce sont ces dernières qui, sous l'influence du dieu qui les possède, animées d'une vie exubérante et d'une force indomptable, bondissent comme des biches à travers les torrents et les ravins de la montagne dont elles respirent les âcres senteurs, le cou renversé en arrière, la chevelure au vent; ce sont elles qui, rentrant pour un instant dans le sein de la nature sauvage et de la nature animale dont elles parcourent le théâtre, se font une couronne de serpents, allaitent des chevreaux et des louveteaux, frappent de leurs thyrses les rochers pour en faire jaillir des sources de lait ou des torrents de vin, et qui, à l'appel du dieu terrible, devenues des ménades furieuses, mettent en pièces les bêtes fauves qu'elles rencontrent et en dévorent les chairs palpitantes. Ces prodiges des Bacchantes appartiennent au monde merveilleux où se meut le drame d'Euripide. Mais à côté de ces descriptions idéales, il y a dans la tragédie

1. Voir sur les Thyiades un article intéressant de M. Rapp : *Die Mänade im griechischen Cultus, in der Kunst und Poesie* (*Rheinisches Museum*, t. XXVII, 1re livr., 1872).

des *Bacchantes* plus d'un trait que le poète emprunte au culte de Dionysos, tel qu'il avait été apporté d'Asie un siècle au moins auparavant, et à la doctrine de la secte des Orphiques dont Bacchus était devenu la divinité principale.

Le caractère asiatique de la religion nouvelle s'exprime dès les premiers vers du drame. Dionysos a abandonné, dit-il lui-même, pour venir à Thèbes, les riches campagnes de la Lydie et de la Phrygie, la Perse, la Bactriane, la Médie, l'Arabie, les côtes d'Asie Mineure avec leurs populations mélangées de Grecs et de Barbares. Le chœur qui l'accompagne se compose de femmes qui, pour suivre leur dieu, ont quitté la sainte montagne du Tmolos; et le culte de celui qu'elles annoncent et qu'elles révèlent à la Grèce est inséparable pour elles des fêtes orgiastiques de Cybèle, la Grande Mère phrygienne. Le premier effet de ce culte nouveau est d'exalter les âmes jusqu'à un enthousiasme violent, qui se traduit par des mouvements rapides et désordonnés, par des cris sauvages, par une musique où le son éclatant des instruments de cuivre se mêle aux notes aiguës de la flûte. Les femmes qui se sont consacrées au dieu ont la tête couronnée de lierre, de feuilles de chêne, de smilax fleuri; une peau de cerf est jetée sur leurs épaules; d'une main elles brandissent le thyrse, de l'autre elles agitent le flambeau qui sert à éclairer les ténèbres où elles se précipitent dans leurs courses vagabondes, à la suite du dieu, leur guide invisible. Les effets mystérieux de la nuit, les aspects fantastiques des rochers et des arbres éclairés par la lueur des torches résineuses, cette musique entraînante et ces cris aigus devaient porter l'exaltation des âmes féminines jusqu'à un véritable délire, jusqu'à une frénésie à laquelle succédait par intervalles, avec la prostration des forces physiques, une sorte de calme contemplatif et de muette stupeur.

A ces pratiques était attachée une vertu secrète dont profitaient les seuls initiés; car Dionysos ne se communiquait pas à tous. Il voulait qu'on vînt à lui et qu'on se donnât sans réserve et sans partage. Le mysticisme dionysiaque, comme tous les mysticismes, professait le plus profond mépris pour la raison humaine. « Ce qui est sage, ce n'est point la sagesse, s'écrie le chœur des *Bacchantes*. » — « Nous seuls sommes les sages, dit le vieux Tirésias possédé de Bacchus; les autres sont fous[1]. » Ainsi l'être humain, affranchi de la raison comme d'une entrave, n'obéissant qu'aux palpitations de son cœur

1. Vers 393, 196, édit. Guill. Dindorf.

et au délire de son cerveau, court se perdre dans l'objet inconnu de son adoration auquel il abandonne la direction de sa vie et son âme tout entière. En échange de cette absolue soumission, Dionysos remplit de sa divinité les âmes de ses fidèles, et cette divine possession est pour eux la source de mille délices et d'enivrantes jouissances. Leur cœur en est purifié; ils croient qu'ils deviennent meilleurs, qu'ils vont toucher à cette béatitude et à cette perfection auxquelles ils aspiraient sans cesse, et d'un bond leur âme s'élance, loin des misères de la vie profane, au sein de cette vie nouvelle, de cette vie sainte que le dieu leur a faite. « O bienheureux, bienheureux le mortel qui, initié aux mystères divins, *sanctifie sa vie*, et, se livrant sur la montagne à de pieux transports, *purifie son âme*, qui célèbre les vénérables orgies de la grande déesse Cybèle, ou bien, le thyrse en main, la tête couronnée de lierre, se consacre au service de Bacchus[1]. » Il y avait donc, à l'origine, dans ce culte dionysiaque où devaient se mêler plus tard tant d'excès, une pensée d'édification, un désir de la perfection réalisée par l'extase, par le commerce mystérieux de l'âme humaine et de l'âme divine de Dionysos[2].

Cette union mystique des âmes pieuses avec le dieu qu'elles adoraient était d'autant plus passionnée que, d'après une transformation nouvelle de la légende dionysiaque, Bacchus était devenu un dieu souffrant, qui avait conquis son immortel bonheur au prix de la douleur et de la mort. Un texte curieux d'Hérodote nous permet de fixer à peu près la date de cette transformation de la légende de Bacchus. « Les Sicyoniens, dit l'historien, entre autres honneurs qu'ils rendaient au héros Adraste, célébraient *ses souffrances* (τὰ πάθεα αὐτοῦ) par des chœurs tragiques. Ce fut Clisthène qui rendit ces chœurs à Dionysos. » C'est-à-dire que Clisthène substitua, sur la scène naissante, le récit des souffrances du dieu au récit des malheurs du héros sicyonien. C'est donc six cents ans environ avant l'ère chrétienne que s'introduisit ou se développa en Grèce la légende de la *passion* de Dionysos (Διονύσου τὰ παθήματα)[3]. Malgré les analogies que cette légende peut présenter avec celle

1. Eurip., *Bacch.*, v. 72-81.
2. Nous ne faisons que résumer, ici et dans les deux pages qui précèdent, les idées développées par M. Jules Girard dans plusieurs belles pages de son livre sur le *Sentiment religieux en Grèce* (liv. III, chap. II, *Les tragédies dionysiaques*, p. 324 et suivantes de la 2e édition).
3. Pausan., VIII, 37, 5.



d'Osiris, avec celles d'Attis le dieu phrygien ou d'Adonis le dieu phénicien, il est difficile de déterminer la part qu'ont pu avoir dans sa formation les traditions religieuses de l'Asie ou de l'Égypte, et il est probable que ces dernières sont venues simplement se greffer sur des traditions grecques préexistantes avec lesquelles elles offraient certaines affinités.

On peut expliquer, en effet, l'idée de la *passion* de Bacchus par la conception élémentaire du dieu du vin. Par combien de vicissitudes ne doit pas passer la vigne avant de produire la liqueur qui exerce sur l'être humain de si singuliers effets! Mutilée par l'opération de la taille, brûlée plus tard par les ardeurs du soleil ou noyée par les pluies, il faut qu'elle échappe à tous les ennemis que lui suscitent le ciel et l'atmosphère; et quand, à travers mille dangers, son fruit est parvenu à maturité, on l'arrache violemment de sa tige pour le broyer sous le pressoir. Il semble alors que le corps de Dionysos est déchiré, mis en pièces et anéanti; mais de cette mort douloureuse se dégage une seconde vie, une vie active, exubérante, celle que développent les phénomènes de la fermentation. Le vin qui bout dans la cuve, c'est Dionysos qui renaît transformé et transfiguré. Et bientôt la vie nouvelle qu'il a conquise au prix de la mort va passer avec le vin dans les veines de l'homme qu'elle excitera à de merveilleux transports.

Peut-être ces idées ne furent-elles pas sans influence sur la légende nouvelle de Dionysos. Peut-être aussi, et plus simplement, l'aspect de la végétation, qui semble morte pendant l'hiver pour renaître au printemps, suggéra l'idée que Dionysos était un dieu qui mourait et qui ressuscitait tour à tour, comme Coré à laquelle il était associé dans les Mystères. « On parle de Dionysos, dit Plutarque, comme d'un dieu qui est détruit, qui disparait, qui abandonne la vie et qui renait ensuite à l'existence[1] ». A Delphes, pendant les trois mois de la saison d'hiver, ce n'était pas Apollon, c'était Dionysos qui était l'objet principal du culte. « Le reste de l'année, dit Plutarque, c'est le péan qui retentit aux sacrifices; mais, au commencement de l'hiver, le dithyrambe se réveille, le péan se tait, et pendant trois mois, un dieu succède à l'autre dans les invocations. » Dionysos était alors considéré comme le dieu disparu, qui était descendu dans les ténèbres terrestres et dans le

1. *De* Ει *apud Delphos*, IX, p. 389 b : καὶ φθοράς τινας καὶ ἀφανισμοὺς καὶ τὰς ἀποβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας.

monde de la mort. A Delphes, il avait son tombeau à côté de l'oracle, et on lui offrait un sacrifice mystérieux dans le sanctuaire d'Apollon, à l'heure où les Bacchantes de Delphes, les Thyiades, allaient sur les hauteurs du Parnasse saluer de leurs cris le dieu rendu à la vie[1].

Cette idée des vicissitudes de la destinée de Bacchus, de sa mort et de son retour à l'existence est le fond de la légende de *Dionysos-Zagreus,* dont les éléments ont pu être empruntés à la Crète et à la Phrygie, mais qui est devenue une légende grecque par l'usage qu'en firent les Orphiques. Dans cette légende, Bacchus n'est plus le dieu thébain, fils de Sémélè : il est né de l'union de Zeus avec Dèo (Dèmèter) ou avec Corè, les deux grandes divinités chthoniennes qui, dans les entrailles de la terre, président à la végétation et à la mort. Aux mythes déjà anciens, qui racontaient les épreuves qu'avait subies la jeunesse du dieu, s'ajoute un mythe nouveau, ou de forme nouvelle : celui de son douloureux supplice. Dionysos encore enfant, disait-on, avait été surpris par les Titans ses frères qui s'étaient approchés de lui traîtreusement en lui présentant un jouet, l'avaient saisi, avaient mis son corps en pièces et en avaient jeté les lambeaux dans une chaudière où ils l'avaient fait bouillir. Mais une partie de la victime leur avait échappé. Au moment du crime, Pallas avait dérobé le cœur du dieu, et l'avait porté tout palpitant à Jupiter. Cette partie du corps de Dionysos était devenue le centre d'une vie renaissante, et la substance immortelle du dieu, modifiée mais non pas détruite, s'était aussitôt reformée. Dionysos devenait donc, dans la pensée des Orphiques, un symbole de cette vie puissante qui circule partout dans l'univers, qui anime sans interruption toutes les parties de la nature, où les apparences de la destruction ne sont que les signes de la transformation de la vie. Pour les Orphiques, en effet, Dionysos n'était autre chose que l'âme universelle, la source commune de toutes les âmes humaines, lesquelles doivent tendre sans cesse à dégager et à purifier de tout alliage grossier l'élément divin qui est en elles et qui leur vient de Bacchus. Aussi ceux qui se consacraient au dieu cherchaient-ils, par certains rites particuliers, à entrer en communion avec lui[2].

1. *De Is. et Osir.*, 35. Le surnom de Λικνίτης donné au dieu (ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην) signifie l'enfant au berceau (λίκνον), le dieu nouveau-né.

2. Voir le développement de ces idées dans le livre de M. Girard cité plus haut, p. 207-215.

Dans la cérémonie qu'on appelait l'*Omophagie*, et qui remonte peut-être au temps de Thémistocle [1], les initiés mangeaient en commun la chair crue d'un taureau. Ce n'était pas seulement une allusion à la *passion* de Zagreus et à son démembrement par les Titans: comme le taureau est une des formes de Dionysos, c'était le corps du dieu dont se repaissaient symboliquement les initiés, c'était son sang dont ils s'abreuvaient dans ce banquet mystique. Ils croyaient ainsi faire descendre en eux Dionysos et remplir leur âme de sa divinité : et c'était là un des rites de ce qu'on appelait la *vie orphique* ou la *vie bachique* [2]; vie soumise à des règles ascétiques, à d'étroites pratiques qui devaient assurer à ceux qui s'y astreignaient la paix et le calme moral en cette vie, et après la mort, quand ils descendaient auprès de Zagreus dans son empire souterrain, le facile passage de leurs âmes dans les corps nouveaux qu'elles allaient habiter et où elles devaient achever leurs purifications jusqu'au jour de la délivrance dernière et de la complète béatitude. La doctrine religieuse des Orphiques aboutissait donc à la métempsycose, aussi bien que le Pythagorisme auquel elle emprunta certains éléments; et, comme elle faisait de Dionysos le dieu de la mort et de la vie universelles, elle se rattachait ainsi aux Mystères éleusiniens, sur lesquels elle ne fut peut-être pas sans influence [3].

Aux transformations qu'a subies avec le temps et au contact de l'Asie la conception de Dionysos correspondent les modifications de

1. D'après Plutarque (*Vit. Themist.*, XIII, 3), Thémistocle, avant la bataille de Salamine, immola trois jeunes captifs à Dionysos Ὠμηστής (mangeur de chair crue).

2. Ὀρφικὸς, βακχικὸς βίος. Herod., II, 81. Plat., *Lois*, VI, p. 782 d. Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 244 et suiv.

3. Si l'on voulait traiter complètement la question des influences asiatiques, il faudrait rechercher les rapports qui unissaient Dionysos au dieu phrygien-thrace *Sabazios*, avec lequel il fut d'assez bonne heure identifié. Le nom de Sabazios, que Lassen (*Ueber die Lykischen Inschriften*, p. 370) rapproche du sanscrit *Sabhâj* et du grec σίβας, se trouve déjà dans Aristophane (*Vesp.*, 9, *Av.*, 875. Cf. Schol. *Lysistr.*, 389). « Sabazios, dit M. Maury, était pour les Phrygiens une divinité mâle de la lune et n'aurait été dès lors qu'une forme du dieu Mèn.... On ne saurait décider, dans les lieux de la Grèce où s'établit plus tard le culte de Sabazios, si l'on y adorait véritablement la divinité phrygienne, ou si ce n'était simplement le Dionysos qu'on y avait identifié (*Relig. de la Grèce*, t. III, p. 101-106). Cf. Welcker, *Griech. Götterlehre*, I, 427; II, 623. L'étude la plus complète dont le dieu Sabazios ait été l'objet est celle qu'a publiée M. Fr. Lenormant dans la *Revue archéologique*, Nov.-Décembre 1874.

son type artistique. Nous nous bornerons sur ce point à quelques remarques essentielles.

A l'origine, les pratiques du culte de Bacchus, dieu de la vigne et de la nature végétative, paraissent s'être rattachées au culte général des arbres, dont la tradition, d'une origine très antique, se perpétua longtemps dans les campagnes de la Grèce. De là le carac-



Fig. 123. — Idole archaïque de Bacchus.

tère de ses vieilles idoles. Le Dionysos ἔνδενδρος de Béotie[1] n'était sans doute qu'un fétiche, un grand arbre vêtu de lierre où l'on supposait que Bacchus habitait, comme Zeus était censé résider



Fig. 124. — Type archaïque de Bacchus.



Fig. 125. — Bacchus de Naxos.

dans le chêne de Dodone. Les noms du Dionysos *Stylos* et du Dionysos *Périkionios* de Thèbes[2] indiquent qu'un simple pieu enfoncé en terre ou un tronc d'arbre à peine équarri furent les primitives et grossières images du dieu. Aux jours de fêtes, ce tronc était orné de pampres et de lierre; on le couvrait de vêtements; on le surmontait d'une tête ou d'un masque, comme nous le voyons par une idole champêtre figurée sur un vase du musée de Naples (fig. 123).

1. Hesych., s. v.
2. Schol. Eurip., *Phœn.*, 651. Clem. Alex., *Strom.*, I, p. 418.

Quelquefois on y attachait un phallus, qui exprimait la puissance fécondante et génératrice du dieu. Telle est la signification du Dionysos *Phallen* de Lesbos [1], que les monnaies de Mitylène représentent sous les traits d'un hermès ithyphallique [2].

Les images artistiques de Bacchus se divisent en deux classes principales, qui correspondent à deux périodes successives de l'art grec. Il est d'abord un dieu viril et barbu; il est ensuite un dieu éphèbe, à l'éternelle et florissante jeunesse.

Le type archaïque du Dionysos barbu (πωγωνιτής, καταπώγων) nous est offert par les monnaies de Thasos (fig. 124) et de Naxos (fig. 125), et par les vases peints à figures noires. Il est souvent caractérisé par la barbe pointue, en forme de coin. Le dieu, dont le front est ordinairement couronné de lierre, est vêtu d'une longue tunique qui descend jusqu'aux pieds. Vers le siècle de Périclès, ce type se modifie, s'efféminise, pour ainsi dire, sous l'influence des religions asiatiques. « Sa tunique longue, dit M. F. Lenormant [3], devient une véritable robe féminine, la *bassara,* qui était commune au dieu lydien et à ses ménades, et il porte quelquefois par-dessus, pour compléter son vêtement à la manière de celui des femmes, la courte tunique supérieure sans manches, appelée *crocotos*. En même temps, ses cheveux sont ceints d'ornements féminins, qui remplacent les couronnes de lierre ou de pampres, ou se combinent avec elles, le *crédemnon,* la



Fig. 126. — Bacchus lydien et son cortège.

1. Pausan., X, 19, 2.
2. Mionnet, t. III, p. 44.
3. Art. *Bacchus*, du *Dictionnaire archéologique* de MM. Daremberg et Saglio, I, p. 628.

mitra (μιτροφόρος), la *stéphanè*. » On voit ce Bacchus gréco-lydien figuré sur un bas-relief d'un cratère de marbre du musée de Naples (fig. 126).

Ce caractère asiatique de Bacchus se mêle aux conceptions particulières de l'art hellénique, dans le type nouveau du dieu imberbe et juvénile qui, à partir de Praxitèle, devint dominant dans la statuaire grecque. Bacchus est alors un éphèbe ; non plus, comme Hermès, l'éphèbe nerveux des gymnases, mais un adolescent à la séduisante beauté, aux formes pleines et un peu molles (fig. 128). Son abondante et magnifique chevelure flotte tout entière sur ses épaules ; ou bien, relevée comme celle des femmes, elle est serrée par un bandeau d'où s'échappent des boucles gracieuses. L'expression de son visage respire, dit Otfried Müller, « le singulier mélange d'une ivresse bienheureuse, d'une mélancolie vague et indéfinie[1]. » Son attitude est celle d'une langueur efféminée, ou d'un aimable abandon. Quand la *nébride* n'est pas jetée sur ses épaules et passée autour de ses reins, il est entièrement nu, et l'œil suit avec complaisance le contours de ce corps divin d'adolescent ; corps si tendre, si délicate que ses formes ambiguës semblent quelquefois se rapprocher de celles d'une vierge.



Fig. 127.

1. *Archäolog., d. Kunst*. p. 595 3e édit.

CHAPITRE VI

DIVINITÉS AGRESTES

I. LE CORTÈGE DE BACCHUS. — SATYRES. — SILÈNES. — PRIAPE.

Dionysos est rarement un dieu isolé. Dans les fêtes de son culte, il a un cortège sacré, un *thiase* (θίασος) : c'est le troupeau des Bacchantes qu'il entraîne à sa suite sur les montagnes. De même, dans le cours ordinaire de sa vie divine, il groupe autour de lui tous les *génies* secondaires, en qui se personnifient les forces diverses de la nature sauvage dont il est lui-même la principale énergie. Cette cour de Bacchus se compose : des Nymphes, ses nourrices; de Pan, le vieux dieu des pâtres arcadiens, maintenant déchu de sa dignité et réduit au rôle modeste de satellite du dieu nouveau; surtout des Silènes et des Satyres. Ces derniers personnages ont joué, dans l'art comme dans la poésie, un rôle trop important pour que nous les passions sous silence.

Avant d'obtenir les honneurs de la scène attique où ils devaient donner leur nom à un genre de drame particulier[1], les *Satyres* n'étaient que d'humbles petits dieux, relégués dans les cantons les plus sauvages de la Grèce. C'étaient des *esprits* analogues à ceux dont les superstitions populaires peuplent encore aujourd'hui le Harz et les Alpes de la Suisse allemande. D'après un fragment théogonique d'Hésiode[2], les Satyres sont les frères des Nymphes montagneuses. Ils avaient pris sans doute naissance dans l'imagination troublée de quelques chevriers perdus avec leurs troupeaux

1. Voir, sur ce sujet, un intéressant mémoire de M. Egger, publié dans l'*Annuaire de l'association des études grecques* (1873); *Observations nouvelles sur le genre de drame appelé satyrique*.
2. *Fragm.*, 129, éd. Gœttling, ap. Strab., X, p. 471.

dans les solitudes des hautes montagnes de Grèce. Pour ces hommes simples, les forêts et les rochers étaient habités par des êtres mystérieux, qu'ils croyaient apercevoir quelquefois à la tombée de la nuit, et qui leur apparaissaient sous une forme analogue à celle des animaux qui broutaient dans la montagne. Au physique, les Satyres ne sont qu'une espèce imaginaire du genre animal. Leur corps velu, leur nez camus, leurs oreilles pointues, leurs pieds fourchus et leur appendice caudal les rattachent en partie à la nature du bouc dont ils ont les instincts lascifs[1]. Au moral, c'est, comme le disait Hésiode, une race lâche, fainéante, tournée au mal : pétulants et poltrons comme le lièvre qui est leur symbole ordinaire, ils sont en même temps mutins et malicieux, et ils prennent plaisir à épouvanter les pauvres gens. Ils ne songent qu'à danser et à gambader, à boire et à s'enivrer, ou encore à poursuivre les Nymphes de leurs ardeurs bestiales. Leur occupation la plus honnête est celle de la musique : les pâtres croyaient entendre les accents de leurs flûtes ou de leurs syrinx à travers les bruissements lointains des forêts de pins.

Ces génies des bois et des montagnes ont longtemps vécu dans la croyance populaire. Au premier siècle de l'ère chrétienne, on était encore convaincu de leur existence, à en juger du moins par un fait que raconte gravement Plutarque dans sa *Vie de Sylla*[2]. Quand Sylla fut arrivé à Apollonie d'Épire, on découvrit près de là, dit-il, dans un Nymphæon, un Satyre qui était endormi. Ce Satyre avait exactement la forme que lui donnent les poètes et les artistes. Les gens de Sylla s'emparèrent de cet être singulier et l'amenèrent devant leur maître, qui essaya d'engager conversation avec lui. Mais comme il n'en obtenait aucune réponse intelligible, il fit venir plusieurs interprètes qui adressèrent des questions au Satyre dans des langues diverses. Les interprètes ne furent pas plus heureux que ne l'avait été Sylla : leur interlocuteur, dit Plutarque, émettait des sons inintelligibles, où les hennissements du cheval se mêlaient aux bêlements du bouc. Sylla épouvanté le fit relâcher. — Cette anecdote témoigne à quel point la tradition des Satyres avait été vivace, grâce sans doute à l'art et à la poésie qui s'étaient emparés de ces enfants de la superstition des campagnes,

1. Il y a peut-être aussi quelque rapport entre les mots Σάτυροι et τίτυροι (boucs, béliers).
2. Chap. XXVII.

pour personnifier en eux toutes les mauvaises passions, tous les instincts sensuels et brutaux de l'homme sauvage et primitif. A ce point de vue, comme génies du vice et de la luxure, les Satyres ne sont pas morts avec le paganisme[1]. Ils ont fait invasion dans la légende chrétienne, et nous les retrouvons à peine modifiés, avec les principaux signes de leur bestialité, dans ces démons obscènes dont l'imagination hardie des artistes du moyen âge a peuplé les portails de nos cathédrales.

Ces grossiers enfants de la nature s'humanisèrent quand Athènes leur eut donné le droit de cité. Ils s'y élevèrent à la dignité de personnages poétiques. Le masque des Satyres fut, très anciennement, en Attique un élément indispensable des processions des fêtes de Bacchus où il excitait la folle gaieté de la foule. Ce fut pour donner satisfaction à ce goût populaire qu'à côté de la tragédie grave et solennelle on créa le drame satyrique, « cette tragédie en belle humeur » (παίζουσα τραγῳδία), comme l'appelle un critique grec[2]. La présence des Satyres qui composaient le chœur et qui, fidèles au caractère que leur attribuait la tradition, se livraient sous les yeux des spectateurs à tous les ébats de leur humeur folâtre, transforma ainsi en parodie les graves événements empruntés aux légendes des dieux ou des héros. Ces personnages si populaires de la scène grecque devinrent en même temps les enfants privilégiés de la fantaisie artistique qui, en se jouant autour d'eux, les transforma et les ennoblit. Les Satyres de la jeune école attique ne sont plus ces êtres laids et repoussants, ces hommes des bois qui épouvantaient les pâtres dans la montagne. De génies animalisés qu'ils étaient, ils deviennent des êtres semblables à l'homme, ou peu s'en faut; en eux s'opère le phénomène de la transformation des espèces. Leur front déprimé se redresse et se développe; leur figure s'éclaire des rayons de l'intelligence et de la grâce. Le corps des Satyres est celui de l'homme en sa fleur; du type animal dont ils dérivent ils ne conservent d'autres indices que les oreilles longues et de courtes cornes qui percent les boucles frisées de leur chevelure.

1. Certains écrivains chrétiens croyaient à l'existence des Satyres. Saint Jérôme (*Epist.*, I, liv. III), rapporte que saint Antoine fit au désert la rencontre d'un hippocentaure d'abord, ensuite d'un être au nez crochu, au front cornu, aux pieds de chèvre, qui n'était autre qu'un satyre. Voir d'autres faits du même genre dans une curieuse étude de M. Gidel sur un poème grec inédit, le *Physiologos* (*Annuaire de l'association des études grecques*, 1873).

2. Démétrius, *De l'Élocution*, § 159.

beaux adolescents.
avaient jadis dans
is se livrent à des
Nymphes, comme
nalamment adossés
a flûte (fig. 128),
ouvre, qui rappel-
(ΚΩΜΑΖΟΜΕΝΟΙ)
u bien encore,
les travaux des
usin, le fouler
un nouveau, pour
sein d'une ivresse
Le goût du vin
dominante, le trait
à Bacchus,
dans tous les cas, et
ations diverses,
de grâce et
des Satyres
ations de l'art

compagnons
famille des Satyres.
les con-
donne le nom de
aux Satyres
entre ces deux
missent de nom-
se trouvent
du dieu, il y a

même carac-
sont les enfants
Silènes appar-

suppose que
a été l'original de

Silènes et Satyres.

tiennent aux traditions religieuses de l'Asie Mineure, de la Phrygie en particulier. C'est au sud de ce pays, autour de la ville de Célænæ, que se localisent les plus anciennes légendes qui concernent les Silènes, et si Hérodote a rencontré ces mêmes légendes en Macédoine, c'est que les Macédoniens appartiennent à la même race que les Phrygiens[1]. Les Silènes asiatiques n'étaient pas, comme les Satyres grecs, les esprits élémentaires des bois et des monts; ils étaient les génies mâles des sources et des fleuves. D'après une vieille tradi-



Fig. 129. — Satyre ivre du musée de Naples.

tion phrygienne, c'était auprès d'une source que le roi Midas s'était emparé de Silène, en mêlant du vin à l'eau dont il se désaltérait[2]. « Silène, disait Pindare, est l'époux de Naïs[3]. » — Les Naïades, dit Xénophon, ont enfanté les Silènes. » Or, les Naïades, le mot l'indique suffisamment, ne sont autre chose que les eaux courantes. D'après l'auteur de l'hymne homérique à Aphrodite[4], les Silènes s'unissent d'amour aux Nymphes du mont Ida, c'est-à-dire aux sources qui jaillissent de cette montagne. Dans les représentations

1. Herod., VII, 26; VIII, 138.
2. Xenoph., *Anab.*, I, 2, 13.
3. Ap. Pausan., III, 25, 2. Cf. VI, 24, 6.
4. Vers 262.

de l'art grec, en particulier sur les vases peints, les Silènes ont souvent la queue, les sabots et même les oreilles du cheval, symbole des eaux[1].

Ce qui achève de démontrer leur caractère de divinités fluviales, c'est leur parenté avec Marsyas, qui n'est lui-même qu'un Silène. On connaît le mythe célèbre d'après lequel Marsyas, habile joueur de flûte primitif, voulut rivaliser avec Apollon, dieu de la cithare; on sait comment il fut vaincu, et, en punition de son orgueil, écorché par le dieu qui suspendit ses dépouilles à un tronc d'arbre. Cette fable, à laquelle les poètes et les artistes grecs donnèrent d'ingénieux développements et où s'exprimait sans doute la supériorité de la musique grecque sur la musique asiatique, avait son origine en Phrygie; on montrait à Célænæ la caverne où avait été suspendue la peau du Silène. De cette caverne s'échappaient les sources d'une rivière qui portait le nom de Marsyas. Ce Silène n'était donc qu'un cours d'eau divinisé, comme le Méandre dans lequel il se jette. « Les Phrygiens de Célænæ, dit Pausanias, prétendent que le fleuve qui traverse leur ville était autrefois le célèbre joueur de flûte Marsyas, et c'est à lui qu'ils attribuent l'invention des airs consacrés à la Mère des dieux; ils ajoutent qu'ils ont jadis repoussé une incursion des Galates, grâce au secours de Marsyas, qui a écarté les barbares et par les flots de ses eaux et par le son de ses flûtes[2]. » Ces derniers mots expriment nettement le rapport d'idées qui fait de Marsyas à la fois un génie fluvial et une divinité de la musique. Chez les populations primitives de la Grèce et de l'Asie, le sentiment musical s'était probablement éveillé à l'harmonie naturelle des fleuves et des torrents. Aussi des divinités qui n'étaient à l'origine que des génies des eaux, telles que les Sirènes et les Muses, eurent-elles plus tard un caractère musical. Il ne faut donc pas s'étonner de voir le Silène Marsyas, le dieu-fleuve, transformé en un joueur de flûte qui, d'ordinaire, sur les représentations figurées, enseigne les secrets de son art à un bel adolescent. Cet adolescent, *Olympos*, personnifiait vraisemblablement les populations qui habitaient au pied de l'Olympe mysien et de l'Olympe bithynien, chaîne qui limite la Phrygie au nord, et dont le Dindyme, la montagne sacrée de Cybèle, est une ramification.

Génie musical des eaux, Silène doit à sa nature fluviale un ca-

1. Voir Welcker, *Alte Denkmäler*, t. III, 149-150.
2. Pausan., X, 30, 9.

ractère de sagesse surhumaine et d'inspiration prophétique. Pour l'imagination grecque, les sources sont des émanations de la terre, dont le sein recèle les grandes lois du monde et la science de l'avenir; les divinités qui se jouent dans leurs eaux ont donc un caractère inspiré et fatidique. On disait en Phrygie que Silène, surpris et enchaîné par le roi Midas, avait laissé échapper de sa bouche les oracles d'une sagesse mystérieuse, qu'il avait révélé au roi le secret de la vie humaine. Aristote, recueillant cette tradition, ajoutait qu'un jour Midas ayant pressé Silène de lui dire ce qu'il peut y avoir de plus heureux pour les mortels, celui-ci garda long temps un silence obstiné, et qu'enfin, sur les instances du roi, il prononça les paroles suivantes : « O vous, enfants d'une race condamnée à la peine et à de rudes épreuves, pourquoi me forcez-vous de dire ce qu'il vaudrait mieux pour vous ne pas savoir? car c'est pour ceux qui ignorent leurs maux que la vie a le moins de chagrins. De toutes choses, la meilleure pour l'homme ce n'est pas de vivre, ni de participer à une excellente nature; ce qu'il y a de meilleur pour tous et pour toutes, c'est de ne pas naître. Après cela cependant, mais en second lieu seulement, c'est, une fois nés, de mourir le plus tôt possible[1]. » Ces pensées désolées, dont la poésie grecque s'est faite plus d'une fois l'écho, étaient donc considérées comme les axiomes d'une sagesse supérieure dont Silène, le dieu phrygien, aurait été le premier révélateur. On voit combien ce prophète désespéré de l'Asie diffère des Satyres grecs aux allures si joyeuses, à l'humeur si folle.

Le caractère inspiré et divinatoire de Silène s'exprimait encore par l'animal symbolique dont il est d'ordinaire accompagné : l'âne. En Grèce, comme plus tard en Occident, l'âne était un animal ridicule, aux dépens duquel on aimait à s'égayer; mais il n'en était pas de même en Asie. L'âne asiatique aux vives allures, à la mine éveillée, était un noble animal; on lui attribuait un caractère sacré, et les rapports de l'âne avec l'inspiration prophétique semblent attestés, même en Grèce, par le sacrifice qu'on faisait de cet animal à Apollon Hyperboréen[2]. En Asie, plusieurs divinités avaient la tête ornée de longues oreilles; entre autres Midas, ce roi mythique, qui semble avoir été pour la Phrygie ce que fut Saturne pour l'Italie primitive. Quand le mythe de Midas fut connu des Grecs, il

1. Aristote cité par Plutarque (*Consol. à Apoll.*, 27).
2. Pindare, *Pyth.*, X, 33.

se transforma au gré de leur imagination qui broda, au sujet des oreilles du roi phrygien, l'anecdote piquante que l'on connaît. Quand Marsyas, sur le mont Tmolos, osa rivaliser avec Apollon, tous les arbitres de la lutte se décidèrent en faveur du dieu : Midas fut le seul à adjuger la victoire au Silène. Apollon, pour le punir, changea ses oreilles en oreilles d'âne. Le roi, très honteux, essaya de dissimuler ce nouvel agrément de sa physionomie sous son ample bonnet phrygien; mais cette mésaventure ne put échapper aux regards d'un esclave qui avait l'habitude de couper les cheveux à son maître. Cet homme condamné, sous peine de mort, à garder le silence, tourmenté et obsédé par un secret qu'il ne pouvait révéler à âme qui vive, imagina de creuser un trou en terre et d'y murmurer ces paroles : Midas, le roi Midas a des oreilles d'âne ; après quoi, il combla le trou qu'il avait creusé, et il s'en allait, le cœur soulagé, quand, à la même place, il vit tout à coup pousser un roseau dont les sifflements ne cessaient de répéter les paroles que la terre venait d'entendre ; et bientôt le secret des oreilles de Midas devint le secret de tout le monde. C'est ainsi que les Grecs, qui souvent tournèrent en parodie les plus graves aventures de quelques-uns de leurs dieux et de leurs héros nationaux, s'égayaient sans aucun scrupule au sujet d'un dieu étranger, du vieux roi mythique de la Phrygie.

Silène, le prophète de Midas, participa à la mauvaise fortune de son roi, en arrivant en Grèce avec tout le cortége asiatique de Bacchus. Il fut, lui aussi, travesti en un personnage ridicule. Sans doute les Grecs se souvenaient quelquefois du caractère primitif de Silène et de cette divine sagesse que lui attribuaient les légendes phrygiennes. Dans le *Banquet* de Platon, par exemple, Alcibiade ne croit faire aucune injure à son maître Socrate en le comparant au Silène Marsyas.

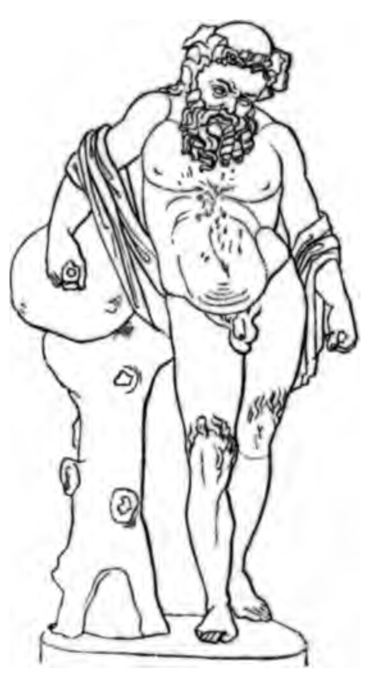
Marsyas, dit-il, était un musicien inspiré qui, par l'harmonie de sa flûte, enchantait les oreilles et les âmes des hommes : les airs qu'il avait composés et enseignés à son élève Olympos se sont conservés jusqu'à nous, et ils ont vraiment un caractère divin. Or, Socrate produit sur ceux qui l'écoutent la même impression que la musique de Marsyas ; avec cette différence qu'il n'a besoin pour cela d'aucun instrument ; les paroles lui suffisent. Dans ce même dialogue, Alcibiade compare encore Socrate à ces images de Silènes, sculptées sur les coffrets qu'on vendait dans les boutiques des sculpteurs athéniens. Quand on ouvrait ces boîtes d'apparence grossière,



on trouvait au dedans de belles statuettes de dieux. De même Socrate a tout l'extérieur d'un Silène, mais ce n'est là que l'enveloppe de l'homme; ouvrez-le, pénétrez jusqu'à son âme, vous la trouverez remplie d'une merveilleuse sagesse. La laideur expressive de Socrate, son masque *silènique,* recouvrait tous les trésors d'une âme divine[1].




Fig. 130. — Silène et Bacchus enfant.


Fig. 131. — Silène ivre.

Ainsi Platon n'avait pas oublié le caractère grave et inspiré du Silène phrygien.

Mais aussitôt que ce personnage eut été mêlé à la troupe folâtre des compagnons de Bacchus, il changea de caractère. Quand les poètes et les artistes grecs veulent le traiter sérieusement, ils en font le père nourricier (fig. 130), le précepteur, le fidèle compagnon et ami de Bacchus, et alors ils le représentent sous les traits

1. Plat., *Conviv.*, p. 215, 216 d; 221-222.

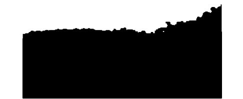


d'un vieillard à l'expression grave et paternelle[1]. Mais le Silène populaire est un personnage franchement grotesque. C'est un gros homme trapu et ventru (fig. 131), au crâne chauve, au corps velu, et qui est toujours ivre. Tantôt il est étendu sur le sol à côté de l'outre de vin dont il est inséparable; tantôt il marche, en titubant, avec la troupe des serviteurs de Bacchus; le plus souvent, c'est monté sur un âne qu'il suit le cortège de son seigneur et maître, et encore a-t-il besoin de s'appuyer sur les Satyres pour ne pas tomber de sa monture. Quelquefois on le représentait avec une queue de cheval, tout velu, entièrement animalisé, et alors on l'appelait *Pappo-Silène*, du mot phrygien *pappas* (père, maître) que les populations de l'Asie Mineure appliquaient comme épithète à quelques-uns de leurs plus grands dieux, à Attis en particulier. En un mot, la fantaisie des Grecs se jouait en toute liberté autour de ce dieu phrygien, que son antique et vénérable origine n'avait pu défendre contre les saillies de leur humeur bouffonne.

C'est également au cortège asiatique de Bacchus qu'il faut rattacher un autre dieu qui paraît étranger à la Grèce primitive : *Priape*. L'existence de Priape, comme le remarque Strabon[2], était inconnue à Hésiode, et ce dieu ne paraît jamais avoir joui d'une grande faveur auprès des populations de la Grèce propre. Pausanias, parmi les milliers d'images divines qu'il énumère ou qu'il décrit, ne cite qu'une statue de Priape qu'il avait vue dans l'Hélicon[3]. Le culte de ce dieu s'est, en effet, localisé sur les bords de l'Hellespont et de la Propontide, dans les villes de Lampsaque, de Parion, de Priapos et de Cyzique. C'est de là qu'il se répandit à Lesbos et à Thasos d'abord, plus tard en Grèce et surtout en Italie.

Dans le pays qui fut son berceau, il était intimement associé à Bacchus. A Lampsaque, le nom de Priape n'était considéré que comme un surnom de Dionysos[4]. Ordinairement il est désigné comme le fils de Dionysos et d'une Nymphe, ou encore comme le fils de Dionysos et d'Aphrodite[5]. Priape exprime en effet, comme Bacchus dans son sens le plus général, l'énergie productive de la nature; mais il y ajoute l'idée de la production et de la génération au moyen

1. Voir les représentations de Silène, dans les *Denkmäler der alten Kunst*, II, 494-521.
2. XIII, p. 588.
3. IX, 31, 2.
4. Athen., I, 54, V, 33.
5. Strab., XIII, p. 487.



de l'amour. Aussi est-il parent d'Éros, non pas de ce dieu idéalisé par l'art et la poésie, mais d'Éros dans son sens physique, d'Éros force primitive du monde, qui, à l'origine, en rapprochant et en unissant tous les êtres, a assuré la perpétuité des espèces. Priape personnifie donc spécialement la puissance de fécondation de la nature végétale, de la nature animale surtout : c'est pourquoi il est ithyphallique comme Pan et comme Hermès Nomios. Son domaine, ce sont les terrains humides où croît une exubérante végétation, les vergers et les jardins dont les fruits étaient placés sous la protection de son obscène image. Il préside en même temps à la propagation de certains animaux utiles tels que les chèvres et les moutons, et à la culture des abeilles. Le dieu de l'Hellespont ne s'est d'ailleurs introduit en Grèce que pour y acquérir un sens moins grossier : dans les mystères dionysiaques, Priape fut un symbole de la puissance féconde de la nature, inépuisable dans ses créations et ses transformations diverses, et qui de la destruction des êtres fait sans cesse renaître la vie d'êtres nouveaux. C'est sans doute dans ce sens qu'on trouve quelquefois l'image de Priape sur les tombeaux[1].

Aux dieux secondaires que Bacchus entraîne dans son mouvement et dans sa marche, se mêlent une foule de petits génies qui n'ont jamais eu de place dans le culte ou dans les croyances, qui vivent pourtant sur la plupart des monuments de l'art grec appartenant au cycle dionysiaque : essaim multiple, varié, illimité comme la fantaisie qui lui a donné naissance. Toutes les idées qui se rattachent à la vigne et aux vendanges, tous les plaisirs de la table et du vin, toutes les variétés du chant et de la musique bachiques, toutes les folies d'une troupe enivrée deviennent des personnes distinctes et revêtent un corps ; un corps léger, rapide en ses mouvements, gracieux dans ses plus violentes attitudes, que d'habiles et obscurs artistes ont, d'un trait et d'un coup de pinceau, fixé sur les vases peints. De tous ces enfants du caprice artistique, le premier, c'est *Ampélos*, qui a eu d'ailleurs sa légende[2] et sa vie poétique : Ampélos, bel adolescent aimé de Bacchus, qui d'ordinaire s'appuie sur lui tendrement. C'est encore le *vin doux* (Ἥδυοινος), figuré par un Satyre à demi couché ; c'est *Œnos* (Οἶνος), qui danse avec une torche enflammée[3] ; c'est *Acratos* (le vin pur) ; c'est *Méthè* (l'ivresse), repré-

1. Observation empruntée à Preller (*Griech. Mythol.*, I, p. 579, 2e édit.).
2. Voir le développement de cette légende dans Ovide (*Fast.*, III, 409).
3. Voir Panofka, *Terracotten*, pl. 37, p. 119.

sentée par une femme qui verse le vin à pleine coupe aux Satyres ou à Silène[1]. Ce sont encore les génies musicaux, tels que *Molpos* (le chant retentissant)[2], Ἡδυμελής (la douce mélodie), *Cômos* (la procession joyeuse et tumultueuse de Bacchus), sous les traits d'un enfant vêtu de la nébride, le flambeau à la main, et *Cômôdia* (la comédie, c'est-à-dire le chant du *cômos*), sous les traits d'une bacchante ; c'est *Dithyrambos*, et *Télété* (l'initiation), et beaucoup d'autres qu'il serait trop long d'énumérer. Tout cet essaim dionysiaque nous est moins connu par les textes que par les monuments : les bas-reliefs, les terres cuites, les vases surtout (fig. 132). Ce sont eux qu'il faudrait étudier pour voir comment l'art grec, avec mille nuances délicates, dans

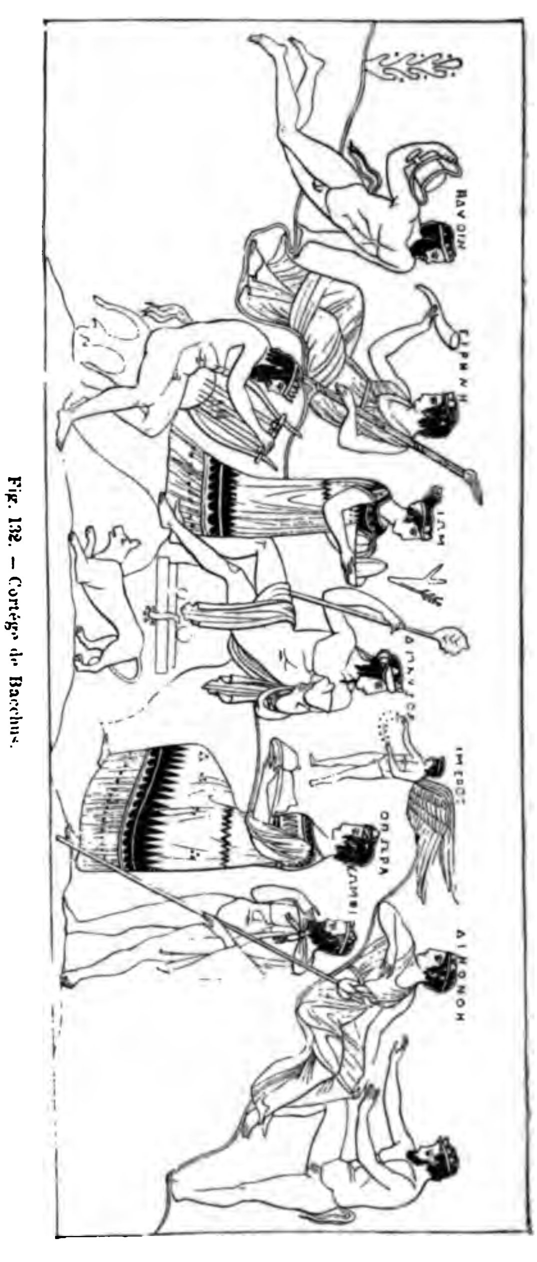


Fig. 132. — Cortège de Bacchus.

1. Pausan. VI, 24, 8.
2. C'est dans le même sens que Dionysos portait quelquefois le surnom de *Melpomenos* : à Athènes, par exemple (Pausan., I, 2, 5), et au bourg d'Acharnes (id., I, 31, 6).



la gracieuse variété et l'infinie liberté de ses formes, exprimait les idées essentielles de la religion de Bacchus.

II. — PAN. — ARISTÉE. — DAPHNIS.

Les caractères divers des divinités agrestes correspondent aux aspects variés et aux frappants contrastes de la nature grecque. Sur les hautes cimes rocheuses, dans les profondeurs des ravins, dans l'épaisseur des forêts habite *Pan,* dieu national de la contrée la plus sauvage et la plus montagneuse de la Grèce, l'Arcadie. C'est en Arcadie qu'il a eu Hermès pour père. Comme Apollon chez Admète, Hermès faisait paître sur le Cyllène les troupeaux d'un mortel, Dryops (l'homme des forêts de chênes), quand il s'éprit d'amour pour la fille de son maître. Celle-ci répondit à sa passion et bientôt donna le jour à un fils : enfant monstrueux, tout velu, aux pieds de bouc, au front surmonté de deux cornes, qui, à peine sorti des entrailles de sa mère, bondit çà et là et fit retentir la montagne des éclats de sa joie. Épouvantée, la nymphe s'enfuit, abandonnant son enfant. Mais Hermès recueillit le nouveau-né, l'enveloppa dans une peau de lièvre et le porta sur l'Olympe, où sa vue réjouit le cœur de tous les immortels. « Et ceux-ci lui donnèrent le nom de Πᾶν parce qu'il avait été un plaisir pour tous (πᾶσιν)[1]. »

Cette étymologie n'est qu'une fantaisie du poète homérique. Le nom du dieu a été rattaché, avec une certaine vraisemblance, à la même racine que le verbe grec πάομαι et le latin *pasco.* Pan serait donc le dieu *pasteur :* explication qui est en rapport avec l'une de ses principales fonctions, mais qui ne rend pas compte de son origine. L'interprétation de la légende de Pan devient, au contraire, assez facile, si l'on admet l'étymologie proposée par M. Max Müller, qui rapproche Πᾶν du mot sanscrit *pavana,* « le vent », et particulièrement le vent qui purifie et qui balaie[2]. Ce rapprochement est tout d'abord justifié par la fable suivante.

Une belle nymphe, nommée Pitys, fut jadis aimée et poursuivie à la fois par Pan et par Borée, et ce fut au premier des deux rivaux qu'elle donna la préférence. Mais Borée, dans sa fureur jalouse,

1. *Hymn. hom.*, XIX, éd. Baumeister, v. 32-46.

2. *Essais de mythol. comp.*, trad. de M. G. Perrot, p. 205-206. M. Cox, *Mythol. of the Aryan Nations*, II, 248, rapproche Πᾶν et *pavana* du latin *Favonius.*

s'élança sur la vierge, la frappa de coups violents et la précipita du haut d'un rocher. Gæa, prise de pitié, transforma le corps de Pitys en l'arbre dont elle porte le nom. Depuis ce temps, dit-on, le pin est animé des sentiments que la vierge avait autrefois pour ses deux amants; il couronne Pan de son feuillage : il gémit quand souffle Borée[1]. — La poésie naturelle qui est au fond de cette fable se devine aisément. « S'il y a eu quelque part en Grèce, dit M. Max Müller, un rivage couvert de forêts de pins, comme la forêt de Dorset, tout poète qui avait des oreilles pour entendre le doux et plaintif dialogue du vent et des pins frémissants, qui avait des yeux pour voir les ravages faits par un violent ouragan du nord-est, devait parler à ses enfants des merveilles de la forêt et leur raconter l'histoire de la pauvre Pitys, le pin courtisé par Pan, la brise légère et caressante, et renversé par la jalousie de Borée, qui n'est autre que le vent du nord[2]. »

Les harmonies du vent qui se joue dans les rameaux de la forêt sont répétées par l'écho des montagnes. Pan est donc l'amant de la nymphe Écho[3]. Dans les vallées, le sifflement du zéphyr à travers les roseaux a appris aux hommes des champs, comme le dit Lucrèce, à enfler de creux chalumeaux. Pan est donc un dieu musical, l'inventeur de la syrinx. Le chalumeau des bergers est devenu, dans la mythologie, la nymphe Syrinx qui, poursuivie par Pan, se précipita dans le cours du Ladon : à la place où elle était tombée, poussèrent des roseaux que le dieu coupa pour fabriquer un instrument auquel il donna le nom de sa bien-aimée[4]. Quand le bruissement lointain du vent qui siffle à travers les forêts de pins du Ménale arrivait aux oreilles des pâtres arcadiens, c'était la musique de Pan qu'ils croyaient entendre[5]. Le soir, au retour de la chasse, le dieu joue doucement du chalumeau. « Nul ne le surpasserait en mélodie, pas même l'oiseau qui, au printemps fleuri, répand dans le feuillage où il est caché ses notes plaintives. A ses accents, les nymphes de la montagne accourent sur les bords d'une fontaine profonde; elles mêlent leurs voix sonores aux harmonies

1. *Mythogr. Gr.*, Westermann, p. 381. Propert., I, 18, 20. Luc., *Dial. Deor.*, 22, 4. Longus, II, 39.
2. *Essais de myth. comp.*, l. cit.
3. Ptolem., *Nov. Hist.*, VI. *Mythogr. Gr.*, Westermann, p. 196, 24.
4. *Myth. Gr.* p. 347, 29. Ovid., *Metam.*, I, 691. Serv., ad Virg. *Eclog.*, II, 31.
5. Pausan., VIII, 36, 8.



du dieu : l'écho leur répond[1]. » C'est le murmure des sources, c'est le bruit des torrents, c'est toute la musique des eaux qui se confond, dans un mélodieux concert, avec la musique du zéphyr. Invisible et partout présent, le vent court sur les hauts sommets, s'insinue et se fraye un chemin dans les forêts, descend les pentes et glisse dans les profondeurs des vallées. Pan se plaît, en effet, sur la crête des montagnes chenues et dans les sentiers rocailleux. « Il s'avance çà et là à travers les halliers épais : tantôt il s'arrête auprès d'un ruisseau paisible, tantôt il remonte d'âpres rochers et gravit un pic d'où il contemple les brebis. Souvent il court le long des crêtes blanches des montagnes; souvent aussi il côtoie le pied des collines et il tue les bêtes fauves que découvre sa vue perçante[2]. » L'heure du midi où la brise est endormie, où la nature entière repose, est celle du sommeil de Pan : sommeil que les pâtres respectent et qu'ils redouteraient de troubler[3].

De ces poétiques images ressort déjà le caractère primitif de Pan, dieu du vent léger et harmonieux. Pan pourra donc personnifier tantôt la fraîche brise matinale qui, en Grèce, accompagne l'apparition de l'aurore et précède le lever du soleil, tantôt la brise tiède qui souffle à l'entrée de la nuit. Dans le premier cas, il est le fils d'Hermès et de Pénélope[4], du dieu du vent et de la belle fileuse qui tisse tous les jours dans le ciel sa toile brillante. Dans le second, il est le fils d'Hermès et de Callisto[5], compagne d'Artémis en Arcadie et devenue la constellation de la Grande-Ourse, ou bien encore de Sélênè dont il accompagne la course pendant une partie de la nuit. On racontait que le dieu arcadien avait séduit et attiré la Lune dans les forêts en lui faisant don d'une toison à l'éclatante blancheur[6]. Quelques monuments grecs nous ont conservé le souvenir des amours de Pan et de Sélênè. Sur une monnaie de Patras[7], la déesse à cheval, avec un voile flottant au-dessus de sa tête, s'appro-

1. *Hymn. hom.*, XIX, 15 sqq.
2. *Hymn. hom.*, XIX, v. 8-14.
3. Theocr. I, 15.
4. Herod., II, 145. Luc., *Dial. D.*, 22, 2. Hermès visite Pénélope sous la forme d'un bélier (Schol. Theocr., I, 123).
5. Schol. Theocr., I, 3. Il est encore le fils d'Æther et d'une Néréide, ou d'Ouranos et de Gè (Schol. Theocr., I, 123. Schol. Lycophr., 766).
6. Nicandr., ap. Macrob., *Sat.* V, 22. Virg. *Georg.*, III, 391.
7. Müller-Wieseler, *Denkm. A. K.* II, n° 174.



che de Pan, adossé à un rocher (fig. 133). Tous deux étaient honorés sur le mont Lycée, dans le même sanctuaire, qui était une caverne [1]. Cette caverne, comme celle de Latmos où Endymion est couché, est sans doute l'image de la nuit où la Lune est enfermée avec la brise du soir. Pan, d'ailleurs, a pour séjour favori les grottes des montagnes; il habite, sur le Parnasse, en compagnie des Nymphes, la grotte Corycienne, et c'est pour ce motif qu'on lui attribuait dans l'antiquité un caractère prophétique [2]. Les rapports de Pan et de Sélênè sont encore attestés par un monument [3] où nous voyons le dieu aux pieds de bouc emportant sur son dos son amante nocturne. La présence du génie ailé et porteur d'un flambeau qui les précède, génie qui ne peut être que Phosphoros, nous indique qu'il faut voir là une image de la lune qui se retire du ciel au lever du jour, emportée par la brise matinale.


Fig. 133.—Pan et Sélène.

Le vent purifiant qui chasse les nuages avait pu être primitivement assimilé à un berger qui pousse devant lui son troupeau. L'action fécondante que, d'après les superstitions grecques, les vents et surtout le zéphyr exercent sur les animaux, peut expliquer, d'ailleurs, comment Pan est devenu un dieu pastoral. Il devait surtout acquérir ce caractère chez des populations comme celles de l'Arcadie, où la nature du sol ne permettait d'autre industrie que l'élève du bétail. Honoré sur le Cyllène, sur le Ménale, sur le Lycée, sur le Parthénios, Pan était en Arcadie l'égal des plus grands dieux; un feu perpétuel brûlait dans son principal sanctuaire; on lui supposait le pouvoir d'exaucer les prières des hommes ou d'infliger des châtiments aux méchants [4]. Habitant des bois, des rochers, des cavernes, des gorges sauvages et des profondes vallées, Pan était le génie des montagnes, dont les impressions diverses sur l'âme humaine, dont les terreurs et les enchantements étaient attribués à son action. Ce dieu des pâturages, ce dieu νόμιος comme Hermès et Apollon, ne se plaisait pas toujours, en effet, à veiller sur les

1. Porph., *De Antr. Nymph.*, 20.
2. Paus., X, 32, 11; VIII, 37, 11 (ancien oracle de Pan qui avait pour prophétesse la nymphe Érato). Apollod., I, 4, 1.
3. Miroir de Corinthe, reproduit dans l'*Arch. Zeitung*, nouv. sér., t. VI, pl. 7, 1.
4. Paus., VIII, 37, 11.



troupeaux confiés à ses soins et à ravir l'oreille des pâtres par les accents de sa douce mélodie. Il était quelquefois un génie malicieux [1] qui prenait plaisir à épouvanter les gens perdus dans les solitudes de la montagne. A la tombée de la nuit, le feuillage agité soudain par le vent, un craquement dans la forêt, la chute lointaine d'une pierre dans un ravin, le moindre accident, révélaient aux bergers l'approche du dieu. Ils le voyaient alors, comme devaient le voir des hommes dont la vie entière se passait à garder les chèvres, sous une forme fantastique qui était à la fois celle de l'homme et celle du bouc conducteur du troupeau. En présence de ce fantôme créé par leur imagination, saisis d'une terreur folle, ils fuyaient à toutes jambes; ils étaient en proie à la frayeur *panique*. « Les paniques, dit le stoïcien Cornutus, sont des frayeurs soudaines et irréfléchies; c'est ainsi qu'on voit les troupeaux de bœufs ou les troupeaux de chèvres fuir affolés de terreur, quand ces animaux ont tout à coup entendu un bruit sortir d'une forêt ou des profondeurs d'un ravin [2]. » Cette frayeur était quelquefois causée par la voix même de Pan : voix redoutable qui avait terrifié jadis les Titans en lutte contre les dieux [3] et qui mit en fuite les Perses à Marathon. Génie bruyant et tumultueux de la nature sauvage, Pan devait être en rapport avec les divinités orgiastiques venues de l'Asie et de la Thrace. Dès le temps de Pindare, qui lui avait élevé un sanctuaire [4], son culte était associé à celui de la Grande Mère. Plus tard, Pan se confondit dans le cortège de Dionysos (fig. 134) avec les Satyres, avec les petits démons des bois et des montagnes, avec les Panisques ses fils. En Asie Mineure, on l'identifiait à Marsyas; comme le Silène, il était entré en lutte avec Apollon; comme lui, il avait été le maître du jeune Olympos dans l'art de la syrinx (fig. 135).


Fig. 134. — Pan dans le cortège de Dionysos.

1. De là, sans doute, son épithète de Σινόεις en Arcadie (Paus., VIII, 30, 3).
2. *De Nat. Deor.*, XXVII, éd. Osann.
3. Eratosth., *Catast.*, 27.
4. *Pyth.*, III, 78 Bergk, et Schol; *Fragm.*, 72-73.

On sait comment le petit dieu des pâtres arcadiens sortit de ses montagnes pour venir prendre place à côté du groupe des glorieuses divinités d'Athènes. Lors de l'invasion médique, les Athéniens envoyèrent à Sparte un héraut pour réclamer du secours contre l'ennemi commun. Ce héraut était un certain Phidippidès qui faisait le métier de courrier. Les Spartiates ne refusèrent pas le secours qui leur était demandé; mais ils prétendirent qu'une loi leur défendait de franchir les frontières de leur pays avant la pleine lune. Le voyage de Phidippidès, infructueux pour les Athéniens, ne le fut pas pour le dieu Pan. Le héraut raconta, en effet, qu'en traversant le mont Parthénios, il avait rencontré le dieu qui l'avait chargé d'une mission pour les Athéniens. Il devait leur demander pourquoi ils n'honoraient pas un dieu qui était plein de bienveillance pour eux, qui leur avait rendu des services, qui était encore disposé à leur être utile. Les Athéniens, dit Hérodote, crurent à l'exactitude de ce récit : quand la guerre fut terminée, s'imaginant que Pan avait été pour quelque chose dans la panique qui s'était emparée des Perses à Marathon, ils lui consacrèrent un sanctuaire creusé dans le rocher de l'Acropole, où, depuis ce temps-là, il fut honoré par des sacrifices annuels et par des courses aux flambeaux [1]. D'Athènes, le culte de Pan devait se propager dans le reste de la Grèce et en Asie. Mais le dieu était appelé encore à de plus hautes destinées. Une fausse interprétation de son nom devait être le secret de sa nouvelle fortune. Pour les Grecs, Πᾶν ne pouvait signifier autre chose que « Tout ». On comprend donc comment les esprits réfléchis qui s'évertuaient à trouver un sens profond dans les naïves créations de la mythologie primitive, purent faire de Pan le dieu de la vie universelle, l'univers lui-même ou le grand Tout. Telle est la signification que lui attribuent les Stoï-



Fig. 136. — Pan maître d'Olympos.

1. Herod., VI, 105. Cf. Pausan., I, 28, 4; VIII, 54, 6. Luc., *Dial. Deor.*, 22, 3.



ciens et les Orphiques. « J'invoque Pan, dieu puissant, dieu pastoral, dit l'auteur d'un hymne; Pan, l'ensemble de l'univers, le ciel, la mer, la terre souveraine et le feu immortel, car ce sont là les membres de Pan... dieu dont les accords mélodieux célèbrent la vie universelle; dieu aux mille noms, maître souverain du monde, qui fait naître tout, qui engendre tout [1]. » D'après d'autres idées, qui avaient cours également dans les derniers siècles du paganisme, Pan appartenait à la catégorie des démons intermédiaires entre l'homme et la divinité; démons qui n'ont point l'immortalité en partage, qui, après une vie plus ou moins longue, sont destinés à mourir. C'est ainsi que Plutarque raconte, dans un intéressant récit, comment on apprit, sous le règne de Tibère, la mort du dieu Pan [2].

Un autre habitant divin de la nature agreste, c'est *Aristée*. Moins sauvage que Pan, il ne se plaît pas comme lui dans les solitudes des bois et des montagnes; il aime surtout les riantes vallées et les campagnes fertiles. Sa légende paraît s'être développée dans les riches plaines de la Thessalie. C'était là qu'Apollon avait enlevé la nymphe Cyrène; il l'avait transportée, sur un char d'or, du mont Pélion jusqu'en Libye, près de l'endroit où s'éleva la ville qui devait porter le nom de la belle vierge [3]. De son union avec le dieu, Cyrène eut un fils qui, à sa naissance, fut confié par Hermès aux soins des Nymphes et de Gæa. Nourri d'ambroisie par ces déesses, l'enfant devint immortel : il grandit en Thessalie, au pied de l'Othrys, sur les bords de l'Apidanos, au milieu des troupeaux dont il avait la garde. De Thessalie, il était venu en Béotie, où il avait épousé Autonoè, fille de Cadmos, et où il était le père d'Actæon; de la Béotie il était allé dans les Cyclades, surtout à Céos, où nous l'avons vu conjurer les ardeurs de la Canicule [4]. D'après un autre itinéraire, Aristée avait passé de Libye en Sicile et en Sardaigne pour y enseigner aux hommes tous les travaux champêtres [5]. En Thrace, on racontait son amour pour Eurydice, qui, fuyant devant lui, avait

1. *Hymn. orph.*, XI.
2. *De defect. orac.*, 17.
3. Pind., *Pyth.*, IX, 111 sqq., et Schol. Cette fable, comme l'a établi O. Müller, exprime la fondation de Cyrène sur les côtes de Libye par une colonie de Minyens, originaires de Thessalie, et partis sous les auspices d'Apollon.
4. Voir *Sirios*, liv. I, chap. XII, p. 250.
5. Diod., IV, 82. Pausan., V, 17, 3.

péri de la morsure d'un serpent[1], et l'on disait qu'il avait disparu un jour de la vue des hommes sur le mont Hæmos[2]. Fils d'Apollon, dont il possède l'art médical et la science prophétique[3], dieu pasteur comme son père, poursuivant comme lui la belle Aurore (Eurydice), Aristée, l'*excellent,* personnifie l'action bienfaisante qu'exerce sur la terre le soleil du printemps et de l'été. Il présidait à l'élève des troupeaux, à la chasse, à l'éducation des abeilles, à l'art de cailler le lait, à la plantation des arbres, à celle de la vigne et de l'olivier. En un mot, il était le bon génie de la campagne cultivée.

Quelques-uns des traits d'Aristée se retrouvent dans le personnage de *Daphnis,* le jeune berger si populaire en Sicile, où la poésie pastorale, dont il avait été, dit-on, l'inventeur, chantait son heureuse vie et pleurait sa triste fin. Fils d'Hermès et d'une nymphe, né non loin d'Enna, au pied de la riante chaîne des monts Hérécens, il avait été à sa naissance exposé par sa mère, au fond d'une délicieuse vallée, sous un bois de lauriers : de là, disait-on, son nom de Daphnis, et la faveur dont il fut l'objet de la part d'Apollon. Les vierges divines de la montagne avaient élevé son enfance, et bientôt il était devenu un pâtre; le plus beau de tous les pâtres siciliens, préposé à la garde d'un magnifique troupeau. Cependant une nymphe s'était éprise de Daphnis : c'était Lykè (la lumineuse). Elle obtint de lui la promesse qu'il ne connaîtrait jamais d'autre amour que le sien, menaçant de le rendre aveugle s'il manquait à sa parole. Pendant longtemps, Daphnis sut résister aux mille tentations qu'il rencontrait sur sa route : mais un jour, il se laissa enivrer par la fille d'un roi et céda à son caprice. Le châtiment ne se fit pas longtemps attendre. Privé de la douce lumière, Daphnis essaya en vain de se consoler en faisant retentir de ses chants et du jeu de son chalumeau l'écho des montagnes. Il ne vécut plus longtemps, et, un soir, s'étant égaré, il tomba des escarpements d'un rocher. Les nymphes, compagnes de sa vie et de ses jeux, les nymphes qui l'avaient aimé, pleurèrent sur son corps et lui rendirent les honneurs de la sépulture[4].

Dans cette gracieuse légende, nous trouvons groupés autour de

1. Virg., *Georg.*, IV, 456. Hyg., *Fab.*, 164, éd. Bunte.
2. Diod., IV, 82.
3. Apollon., *Argon.*, II, 500 sqq. et Schol.
4. Sources de la légende de Daphnis : Diod., IV, 84. Parthen., *Narrat. Amat.*, 29. Schol. Theocr., I, 65; VIII, 93. Philargyr. ad Virg., *Eclog.*, V, 20. Serv., ad Virg., *Eclog.*, VIII, 68; X, 26

Daphnis plusieurs traits qui appartiennent à d'autres dieux ou héros dont le caractère est assez bien établi. Daphnis est beau comme Endymion, comme Memnon, comme Linos, d'autres encore; ses fonctions de berger le rapprochent d'Apollon et d'Aristée; il est exposé à sa naissance et aveuglé avant sa mort comme Œdipe; son nom enfin en fait un parent de Daphnè, aimée du dieu de la lumière. Daphnis, c'est donc sans doute le beau soleil qui, chaque jour, fait paître ses brillants troupeaux, qui, au matin de sa vie, aime l'aurore et en est aimé, qui plus tard s'éloigne d'elle; qui, pour prix de son infidélité, est aveuglé par la nuit et disparaît bientôt derrière les hautes cimes[1].

1. C'est, en partie, l'interprétation donnée par M. Cox, *Myth. of the Aryan Nations*, II, 29, note. Dans son étude sur la *Pastorale dans Théocrite*, M. Jules Girard a consacré un chapitre très intéressant à la légende de Daphnis (*Études sur la poésie grecque*, Hachette, 1884, pag. 276-297).

LIVRE IV

LES HÉROS

CHAPITRE PREMIER

CONCEPTION GÉNÉRALE DES HÉROS

Un exposé complet et détaillé de toutes les fables qui appartiennent à la mythologie héroïque de la Grèce dépasserait de beaucoup les bornes que nous nous sommes tracées dans cet ouvrage. Forcé de nous restreindre et de faire un choix dans le nombre infini de ces légendes, nous nous attacherons de préférence à celles qui ont joui en Grèce du crédit le plus général[1], qui ont été mises en œuvre par les poètes et les artistes, et dont la connaissance est indispensable pour l'interprétation des monuments qui nous sont restés de la civilisation hellénique.

Ainsi limitée, notre tâche offre encore plus d'une difficulté. Le premier embarras est celui de l'ordre à introduire dans la matière qui nous occupe et de la classification à y adopter. Au premier abord, il semblerait naturel de rapprocher et de grouper ensemble tous les héros de même nature, c'est-à-dire tous ceux qui doivent leur naissance aux impressions produites sur l'imagination des hommes par des phénomènes physiques de même ordre. Mais l'in-

1. Il ne sera fait exception que pour les légendes du cycle troyen et du cycle thébain. Ce n'est pas que la mythologie ne nous y paraisse intéressée, dans une certaine mesure; mais peut-être ces récits épiques ne sont-ils pas des mythes purs et ont-ils quelque fondement réel. Il nous paraît impossible d'ailleurs d'y discerner ce qui est l'invention personnelle des poètes, de ce qui appartient à la tradition ou à l'imagination populaire.



terprétation mythologique est-elle assez avancée pour permettre de suivre une pareille méthode? Malgré l'exemple donné par M. Cox dans sa *Mythologie des nations aryennes*, nous ne le pensons pas. Sans doute, on tombe aujourd'hui d'accord que l'histoire n'a rien à voir avec ces récits merveilleux de l'âge héroïque de la Grèce; ou, si l'on admet qu'une part de réalité a pu se mêler, dans des proportions indéterminées, à ce vaste ensemble légendaire, on est forcé d'avouer que nous ne possédons absolument aucun critérium qui nous permette d'y distinguer l'histoire positive de la fable pure. On convient que la mythologie des héros doit être traitée d'après la même méthode et interprétée à peu près dans le même sens que la mythologie des dieux. Entre les uns et les autres, il n'y a pas, en effet, de différence essentielle, les héros, d'après la théorie généralement admise, n'étant que d'anciens dieux déchus de leur dignité par suite d'accidents divers. Mais, si les mythologues ne sont pas loin de s'entendre sur ces principes généraux, la discorde éclate entre eux, quand ils en viennent à l'interprétation de tel ou tel mythe particulier. Achille qui, pour les uns, est un héros solaire, est, pour d'autres, l'image du fleuve débordé. Il en est de même de plusieurs autres personnages de l'histoire légendaire de la Grèce. Le caractère primitif d'un grand nombre de héros étant encore mal déterminé, il nous a paru bon de renoncer, dans l'exposition de leurs légendes, à un ordre systématique qui, vu l'état actuel de la science, présenterait bien des périls, pour lui substituer un ordre purement factice. Nous classerons donc les légendes héroïques, comme l'ont fait avant nous Gerhard et Preller, d'après les diverses régions de la Grèce d'où chacune d'elles est originaire, ou, pour parler plus exactement, où chacune d'elles a reçu son principal développement. Il ne sera fait exception à cette règle que pour Hèraclès, le seul héros qui n'ait pas un caractère exclusivement local et dont la religion nous apparaisse de bonne heure répandue partout.

Avant d'entrer dans les détails de cette étude, il est nécessaire de définir ce que les Grecs entendaient par les *héros*. A première vue, rien de plus simple. Un héros, nous dit-on, est un demi-dieu; et un demi-dieu, d'après les croyances helléniques, est un être qui participe à la fois de la divinité et de l'humanité, puisqu'il doit sa naissance soit à l'union d'un dieu avec une femme mortelle, soit à l'union d'un homme mortel avec une déesse. Cette explication vulgaire contient sans doute une part de vérité; mais elle est incom-



plète et, par suite, inexacte. En réalité, la conception des héros, dont on peut fixer à peu près la date de naissance, qui s'est développée, transformée, altérée avec le temps, ne saurait se ramener à la simplicité d'une formule. Elle embrasse une série d'idées complexes, particulières à la Grèce, qu'il importe de distinguer et de démêler, si nous voulons arriver, sur ce point, à un résultat précis.

Le mot grec ἥρως, auquel les étymologistes les plus accrédités attribuent la valeur première du mot *vir*[1], a chez Homère une très large signification. Il n'y sert pas seulement à caractériser les princes, les « chefs de peuples » dans les veines desquels coule un sang divin : il s'applique encore souvent aux compagnons de ces chefs, à cette foule de guerriers sans nom dont le poète chante les exploits[2]. D'une façon générale, ce mot, dans la langue homérique, est une épithète honorifique qui éveille, ensemble ou tour à tour, l'idée de la force et de l'agilité physiques, celle de l'intrépidité et de l'ardeur belliqueuses, celle de la prudence à son plus haut degré, celle encore de l'habileté souveraine en tout genre. Dèmodocos, le chantre inspiré, est un héros aussi bien qu'Ulysse. Supérieurs au vulgaire par les dons qu'ils tiennent des dieux et de la nature, les héros ne sont cependant pas encore sortis des rangs de l'humanité dont ils partagent l'inévitable condition. Ils meurent : après leur mort, leurs ombres descendent au sein de l'Hadès où elles voltigent dans la prairie d'asphodèles. L'un d'entre eux, il est vrai, Ménélas, n'a point péri à Argos : les immortels l'ont transporté tout vivant aux extrémités de la terre, dans la plaine Élysienne, séjour fortuné qui ne connaît ni les rigueurs de l'hiver ni les tempêtes, qui est sans cesse rafraîchi par le souffle de l'Océan[3]. Mais cette éternelle félicité assurée à Ménélas est une exception de la faveur des dieux, un privilège unique qui n'appartient à aucun des autres personnages de l'épopée homérique. Si grands que le poète ait conçu ces personnages, si merveilleuse que soit la scène où il nous les montre déployant la force de leurs bras et la vaillance de leurs cœurs, il n'a fait d'eux que les représentants les plus nobles et les plus glorieux de l'humanité.

1. Voir G. Curtius, *Principes d'étymologie grecque*, p. 589, 5e édit.
2. *Iliade*, II, 110, et la note d'Aristarque sur ce vers.
3. *Odyss.*, IV, 561 sqq. Suivant une tradition postérieure, Diomède avait été rendu immortel, de la même façon, par Athèna à Argos (Pind., *Nem.*, X, 11).

Tout autre est déjà la conception des héros, telle qu'elle s'exprime quelques siècles plus tard dans le poème des *Travaux et des Jours*. Ils ne sont plus de simples mortels; ils sont devenus des êtres supérieurs, d'une nature intermédiaire entre celle des dieux et celle des hommes. C'est à la vie puissante que l'épopée leur a communiquée, c'est à l'enchantement qu'avaient exercé sur l'imagination grecque les récits de leurs actions qu'ils doivent sans doute cette demi-apothéose. Comment pourraient-ils se confondre dans le troupeau du vulgaire? Aux yeux d'Hésiode, l'humanité de son temps était si petite, si médiocre, comparée à cette humanité gigantesque d'autrefois! Le poète élève donc les héros bien au-dessus de la race commune des mortels; il leur donne une place dans la série des âges mythiques qui ont précédé le sien; il les appelle des *demi-dieux*, ἡμίθεοι. Tous ces grands guerriers, tombés devant Troie ou devant Thèbes, avaient l'âme plus juste et plus vaillante, dit-il, que les hommes d'aujourd'hui; ils étaient d'une nature meilleure. Jupiter, dans son équité, n'a pu leur faire le même sort. Ils habitent donc maintenant, loin des dieux et des hommes, aux extrémités de la terre, dans les Iles des Bienheureux, près du cours profond de l'Océan, où, à l'abri de toute douleur, exempts de tout souci, ils mènent une vie de délices[1].

Ces imaginations, malgré l'autorité d'Hésiode, allaient rester en Grèce à l'état de pures fictions poétiques. L'idée d'un séjour d'élus, d'une sorte de paradis aristocratique réservé à la plus haute classe de l'humanité, ne devait pas faire son chemin dans les croyances populaires[2]. Qu'importait à la foi grecque l'existence vague de puissances demi-divines, si ces puissances n'avaient aucun rapport avec le monde des vivants, si elles étaient reléguées à une distance où ne pouvaient parvenir ni les offrandes, ni les prières? Il fallait au sentiment religieux des objets d'adoration plus accessibles et plus présents. Oubliant donc les récits de leurs poètes, les Grecs rapprochèrent le séjour des héros du séjour de l'homme. Ils crurent, selon la tradition homérique, que les héros étaient morts, que la terre avait leurs dépouilles, qu'elle était désormais leur éternelle demeure. Le plus grand d'entre eux, Hercule, est le seul qui ait fait son ascension vers l'Olympe, le seul qui jouisse de la vue et du

1. *Travaux et Jours*, 156-173.
2. Cependant Harmodios et Aristogiton furent encore placés, après leur mort, dans les Iles des Bienheureux.

commerce des dieux. Les autres habitent la retraite commune à tous les êtres qui ont vécu. Un des principaux guerriers du cycle thébain, Amphiaraos, à qui Jupiter a voulu donner l'immortalité, a été englouti, avec son char et ses coursiers, dans le sein de la terre; c'est là qu'il réside; c'est de là qu'il fait entendre sa voix à qui vient le consulter[1]. Un fils du maître des dieux, Æaque, a obtenu après sa mort des honneurs singuliers : il est dans les enfers l'assesseur de Pluton et de Perséphone; mais son immortalité est enfermée dans les limites du monde souterrain.

C'est dans cette région de la mort que la dévotion populaire alla chercher les héros, et les pratiques de leur culte rappelèrent celles qui s'adressaient aux divinités d'en bas. On leur sacrifiait, non au lever de l'aurore comme pour les Olympiens, mais vers le soir, à l'heure où le soleil descend dans les sombres demeures. La victime qu'on leur offrait était tournée du côté de l'occident. Leur autel était un autel bas, à peine élevé au-dessus du sol, près d'une fosse où l'on jetait la tête de l'animal immolé[2]. Quand le sacrifice avait lieu sur le tombeau même du héros, une ouverture ménagée dans cette construction laissait pénétrer le sang de la victime, à travers la terre, jusqu'au lieu où séjournait l'être puissant et impérissable dont on voulait se concilier la protection[3]. Les héros n'étaient ainsi, aux yeux des Grecs, que les plus illustres morts des anciens âges, et le culte qu'on leur rendait était, avec plus de pompe, analogue à celui dont chaque famille avait toujours honoré ses défunts. Si l'on était persuadé que le parent dont on pleurait la perte n'avait point péri tout entier, que son ombre vivait encore dans le tombeau d'où elle pouvait entendre les invocations et les prières des siens; si, à certains jours solennels, la famille assemblée versait à la place où il avait été enseveli des libations qui pénétraient jusqu'à lui; si elle y déposait des offrandes et des mets funèbres destinés à entretenir la vie défaillante qui lui restait, comment la piété grecque, par des hommages encore plus éclatants, n'eût-elle pas cherché à entrer en communication avec ces princes des morts, dont la vie merveilleuse avait laissé des souvenirs indestructibles dans la mémoire humaine, et qui, descendus sous la terre, y conservaient

1. Pind., *Nem.*, IX, 25, éd. Dissen; *Olymp.*, VI, 14. Cf. Pausan., I, 24, 2; IX, 8, 3, etc.
2. Sur les détails du culte des héros, voyez K. F. Hermann, *Antiquités grecques*, t. II, § 16.
3. Pausan., X, 4, 10.



encore, avec leur stature gigantesque, le souffle puissant dont ils avaient été jadis animés? La vie des héros dans la tombe n'est pas, en effet, ce semblant d'existence pâle et décolorée qui est celui des ombres : c'est une vie pleine, éclatante. Ils sont là plus forts, plus brillants que jamais, revêtus de la gloire nouvelle que leur ont faite la volonté des dieux et les hommages des hommes. Quand ils sortent de leur retraite pour se révéler aux regards des mortels, leur apparition éblouit. Les marins qui voyageaient dans le Pont-Euxin, arrivés près des bouches de l'Ister, à l'endroit où étaient le tombeau et le temple d'Achille, virent plus d'une fois, dit-on, le héros lui-même, sous la forme d'un jeune homme à la céleste beauté, à la chevelure blonde, paré d'une armure d'or et dansant sous ses armes; d'autres l'entendirent chanter un péan de victoire. Les habitants de la Troade racontaient qu'Hector habitait encore leur contrée, qu'on le voyait souvent, à la tombée de la nuit, courant sur l'ancien théâtre de ses exploits et lançant des éclairs qui illuminaient la plaine. Le philosophe Maxime de Tyr, qui avoue n'avoir jamais vu ni Achille ni Hector, nous assure, en revanche, que sur mer il a plus d'une fois aperçu les Dioscures dirigeant, à travers les vagues, son navire battu par la tempête; il prétend avoir vu, tout éveillé, Asclépios et Héraclès[1]. La croyance aux *apparitions* des héros était donc autre chose encore qu'une superstition du vulgaire.

Cette religion n'avait pas uniquement sa source dans les sentiments d'admiration qu'éveillait l'épopée en faveur des personnages qu'elle avait chantés : comme la plupart des cultes, elle était inspirée par des motifs intéressés. Puisque les héros vivaient dans le tombeau à l'état d'essences immortelles, on devait supposer que les dieux leur avaient communiqué une partie de leur puissance et qu'ils pouvaient intervenir d'une manière efficace dans les affaires humaines. Il fallait donc, à force d'hommages, gagner leur bienveillance et s'assurer leur appui. Les négliger ou les mépriser était une impiété qui appelait un châtiment. Le poète Stésichore, qui avait mal parlé d'Hélène, perdit subitement la vue : instruit par les Muses du motif de sa cécité, il se rétracta dans un autre poème; la divine héroïne lui rendit la lumière[2]. Redoutables aux impies, les héros sont pour leurs fidèles des protecteurs puissants. Les plus

1. Max. Tyr., *Dissert.*, XV, 7, p. 173, Davis.
2. Isocrate, *Éloge d'Hélène*, 64.



grands d'entre eux sont représentés comme intercédant auprès des dieux olympiens en faveur de l'humanité qui les supplie. Une extrême sécheresse désolait la Grèce; hommes et animaux périssaient : le mal était à son comble, quand les magistrats d'Égine eurent l'idée de faire des sacrifices et des invocations à Æaque. Le fils de Jupiter s'adressa à son père et obtint de lui la cessation du fléau [1]. C'est surtout au temps des guerres médiques que l'on voit éclater en Grèce l'action surnaturelle des héros. A Marathon, dit Plutarque, plus d'un combattant vit le spectre de Thésée qui, revêtu d'une brillante armure, marchait à la tête des bataillons athéniens et les précipitait contre les barbares [2]. Le jour de Salamine, au lever de l'aurore, tous les Grecs, les prières faites aux dieux, appelèrent à grands cris Ajax et Télamon; un navire fut dépêché dans la direction d'Égine pour aller chercher les Æacides. Aussi, au plus fort de la bataille, vit-on des fantômes armés qui, des sommets de l'île, étendaient leurs mains protectrices sur la flotte des Grecs; c'étaient les Æacides qui répondaient à l'appel de leurs adorateurs [3]. Après le combat, Thémistocle disait : « Ce n'est pas nous qui avons vaincu les Perses; ce sont les dieux et les héros. »

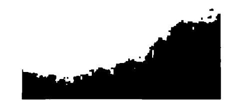
Faut-il s'étonner que ces auxiliaires de la vaillance grecque aient été, après ces merveilleuses victoires, l'objet d'un culte plus empressé et d'une foi plus ardente? La religion des héros, organisée dès le temps de Dracon, fortifiée par la législation de Solon, est, au cinquième siècle, répandue partout et se célèbre avec un remarquable éclat. En même temps qu'elle donnait satisfaction aux sentiments de reconnaissance du patriotisme grec et à l'antique dévotion des morts, elle ne cessait d'être entretenue par l'orgueil local de chacune des tribus helléniques. Par les héros on n'entendait pas seulement, en effet, les fils mortels de Jupiter ou de quelque autre grand dieu, ni les plus illustres guerriers du cycle épique : les héros étaient encore les premiers rois ou chefs légendaires qui avaient donné leur nom à chaque race, à chaque ville, à chaque canton. Leur rendre un culte, c'était rappeler aux générations successives le lien qui les rattachait à une source divine d'existence, à un premier père commun; c'était fortifier le sentiment d'union qui, dans ces fêtes à la fois patriotiques et religieuses,

1. Isocr., *Evagoras*, 14-15.
2. *Vit. Thes.*, 35, 11. De même, plus tard, Néoptolème défend Delphes contre les Gaulois (Pausan., I, 4, 4).
3. Herod., VIII, 64.

rapprochait tous les membres d'une même famille. Il n'était donc pas un coin de la Grèce qui n'eût ou qui ne voulût avoir son héros. Ce héros était le divin patron du pays, le génie protecteur attaché à son existence. La cité venait-elle à être détruite et ses habitants chassés, il accompagnait les exilés ; il les suivait à travers les mers ; il s'établissait dans les colonies qu'ils fondaient ; il revenait ensuite avec eux dans leur berceau. Quand Messène fut reconstruite par Épaminondas, les habitants, avant de franchir les murs de la cité nouvelle, invoquèrent Aristomène et les autres héros de l'antique Messénie, en les suppliant de revenir parmi eux[1].

Pour que cette dévotion trouvât un aliment, il fallait des signes visibles de la présence des héros dans les contrées qui les honoraient. On leur élevait donc des monuments qui étaient tantôt de petites chapelles, tantôt de simples tombeaux. Ce tombeau n'était-il qu'un cénotaphe, la piété populaire n'était point satisfaite avant qu'on eût découvert quelque part les restes mortels du héros, qu'on les eût transportés et déposés dans la sépulture qui lui était réservée. Les historiens racontent qu'au moment où Cimon assiégeait Scyros, la Pythie, consultée sur l'issue de l'entreprise, répondit qu'Athènes ne serait victorieuse que si elle ramenait dans ses murs les ossements de Thésée. Le fils de Miltiade obéit à la voix de l'oracle : il découvrit dans l'île une sépulture où était enfermé un grand cadavre avec une lance et une épée, et il eut l'esprit d'y reconnaître les restes du héros athénien. Quelque temps après, Scyros fut prise, et les précieuses dépouilles rapportées sur la trirème du général, furent reçues au Pirée par une foule pieuse et recueillie qui les escorta en grande pompe jusqu'au monument qui leur était destiné[2]. Comment les Grecs n'eussent-ils pas rendu un culte à ces saintes reliques, dont la possession était pour les cités un gage de salut[3], et dont on connaissait d'ailleurs les merveilleuses vertus? Une sécheresse, une guerre, une épidémie, tout fléau envoyé par la colère des dieux pouvait être détourné et conconjuré par elles. Les Orchoméniens de Béotie, raconte Pausanias, étant décimés par la peste, allèrent consulter l'oracle de Delphes : la réponse de la Pythie fut que les ossements d'Hésiode devaient être rapportés du territoire de Naupacte, où ils étaient, dans celui

1. Pausan., IV, 27, 6.
2. Plut., *Vit. Thes.*, cap. xxxvi; *Vit. Cim.*, 8; Pausan., III, 3, 7.
3. Voir les traditions athéniennes au sujet des ossements d'Œdipe (Soph., *Œd. Col.*, 92; 1524).



d'Orchomène; à cette condition seule, les Orchoméniens seraient sauvés. Le territoire de la même ville, à une autre époque de son histoire, était hanté par un spectre malfaisant qui ravageait le sol et détruisait les moissons : sur l'avis de l'oracle, on se mit à la recherche des restes du héros Actæon; on leur donna la sépulture; on institua des sacrifices et des fêtes funèbres en son honneur : la mauvaise influence fut ainsi conjurée [1]. L'énumération de tous les miracles opérés par les reliques des héros serait longue : l'histoire des superstitions grecques en est remplie.

Le culte des héros ayant un caractère essentiellement local, il devait arriver que la lutte de deux peuples, de deux villes en guerre l'une contre l'autre, mît aux prises les influences rivales de deux ou plusieurs héros appartenant à des cités différentes. Hérodote raconte à ce sujet une curieuse histoire. Clisthène, tyran de Sicyone, faisant la guerre aux Argiens, voulut s'assurer l'appui efficace d'un héros. Adraste, qui avait un sanctuaire à Sicyone, ne pouvait qu'être hostile à cette ville, puisqu'il était originaire d'Argos. Clisthène imagina donc de chasser le héros argien de son sanctuaire; mais, avant de mettre ce dessein à exécution, il en demanda l'autorisation à Delphes. Cette autorisation lui ayant été refusée, il ne se tint pas pour battu : il envoya chercher à Thèbes l'image du héros Mélanippe qui, pendant sa vie, avait été l'ennemi acharné d'Adraste, et il lui consacra une chapelle dans le prytanée de Sicyone. Mélanippe fut plus fort que son rival, et la victoire resta à Clisthène [2]. « Ainsi, remarque à ce propos M. Alfred Maury, cette rivalité que l'on retrouve au moyen âge entre des villes pour leurs saints, leurs patrons, s'était produite longtemps auparavant entre les cités grecques pour leurs héros nationaux et éponymes [3]. »

Ces croyances, malgré ce qu'elles pouvaient avoir d'étroit et de mesquin, trouvaient leur raison d'être dans un sentiment religieux qu'il nous est facile de comprendre. La conception d'êtres semi-divins, immortels et puissants dans le tombeau, intercédant pour l'humanité, reliait le ciel à la terre, achevait et complétait la hiérarchie des êtres. La distance infinie qui séparait l'homme des dieux est désormais comblée. Entre les Olympiens et les mortels vit

1. Pausan., IX, 38, 3.
2. Herod., V, 67.
3. *Religions de la Grèce*, I, p. 562.



une classe intermédiaire de personnages glorieux, impérissables, à la double nature, que l'homme a tout près de lui, dans le sein de la terre, qu'il peut invoquer dans ses angoisses, auxquels il s'adresse d'autant plus volontiers qu'ils ont appartenu jadis. eux aussi, à l'humanité. Mais, est-il besoin de dire que ces croyances, en se développant, devaient multiplier à l'excès les formes déjà si nombreuses de la superstition? A mesure qu'on avance dans l'histoire de la Grèce, il semble, en effet, que les héros s'enrichissent de tout le crédit que perdent les dieux. Le besoin d'objets nouveaux d'adoration chez un peuple qui vieillit, et qui en vieillissant perd le sentiment vrai de son antique religion, ne suffit pas à expliquer un pareil fait. C'est au principal pouvoir religieux de la Grèce, c'est à l'oracle de Delphes qu'il faut attribuer, en grande partie, le développement toujours croissant du culte des héros.

La Pythie, consultée dans des circonstances critiques, ne se bornait pas à recommander à l'adoration des Grecs les personnages les plus illustres de leur histoire légendaire. On la vit plus d'une fois élever à la dignité de héros, canoniser, si je puis dire, des personnages réels et contemporains, dont la mort avait été accompagnée ou suivie de circonstances extraordinaires. Il est difficile de dire, dans la plupart des cas, quels motifs avaient inspiré la Pythie ou ceux qui lui dictaient ses réponses; il nous suffit de savoir que ces motifs étaient quelquefois des plus généreux. A la veille des guerres médiques, les habitants d'Amathonte, dans l'île de Cypre, s'étaient rendus coupables d'une odieuse cruauté. Assiégés par Onèsilos, qui voulait les détacher de l'alliance perse, ils avaient réussi à s'emparer du corps de leur ennemi tombé dans une sortie; ils lui avaient coupé la tête et avaient suspendu ce hideux trophée au-dessus de la porte de leur cité. Quand cette tête, exposée à l'action de l'air, fut dépouillée de sa chair, un essaim d'abeilles vint s'établir dans ses excavations et y déposer ses rayons. Le fait parut si inquiétant aux gens d'Amathonte, qu'ils envoyèrent sans retard une députation à Delphes. La Pythie leur commanda de donner la sépulture à la tête du général et les condamna à instituer des sacrifices annuels en l'honneur du *heros* Onèsilos. Telle était l'autorité de l'oracle que les habitants d'Amathonte n'hésitèrent pas à faire cette éclatante réparation à la victime de leur barbarie[1].

Quand la voix du dieu de Delphes, parlant par l'organe de la

1. Herod., V, 114.



Pythie, eut décidé que certains hommes pourraient, après leur mort, aller rejoindre la troupe des héros antiques, et obtenir sur la terre les mêmes honneurs qu'eux, *l'héroïsation,* si l'on me permet de forger le mot, fut considérée comme la récompense due par la piété des hommes à tous ceux qui avaient rendu à leur pays d'éclatants services. Après les guerres médiques, nous voyons les habitants de Marathon offrir des sacrifices héroïques aux guerriers qui étaient tombés sur leur sol dans cette lutte mémorable [1]. Léonidas, Pausanias, le vainqueur de Platées, plus tard, Lysandre, eurent des autels à Sparte [2]. L'Athénien Miltiade, le Lacédémonien Brasidas étaient adorés en Thrace comme des héros [3]. Aux derniers moments de l'indépendance hellénique, Aratus et Philopœmen sont l'objet du même culte. Au jour qui leur est consacré, les rhéteurs composent des panégyriques, les poètes des hymnes pour célébrer leurs vertus. Des cités entières se rendent en procession solennelle à leur sanctuaire : on leur sacrifie comme à des dieux ; on se plaît à rêver d'immortelles destinées pour ces défenseurs obstinés de la patrie, dont ils sont les dernières et glorieuses images [4]. La reconnaissance de la Grèce avait déjà rendu les mêmes hommages à quelques-uns des poètes inspirés qui avaient enchanté sa jeunesse, des législateurs qui avaient fondé ses cités, des écrivains et des philosophes qui l'avaient illustrée par leur génie. C'est ainsi qu'Hésiode en Béotie, Lycurgue à Sparte, Bias à Priène étaient des héros, que Démocrite eut une chapelle chez les Abdéritains, que les Stagirites érigèrent un temple à Aristote [5]. Un héros plus singulier, en apparence, est ce Philippe de Crotone dont parle Hérodote, cet athlète souvent vainqueur aux luttes d'Olympie, le plus beau des Grecs de son temps, et à qui sa beauté valut après sa mort les honneurs divins; mais peut-on être surpris qu'il se soit trouvé un pays grec pour décerner à l'un de ses enfants une pareille apothéose?

Sous la domination romaine, *l'héroïsation*, en devenant chaque jour plus fréquente, allait perdre entièrement son ancien caractère.

1. Pausan., I, 32, 4.
2. *Ibid.*, III, 14, 1. Plut., *Vit. Lysandr.*, 18.
3. Herod., VI, 38. Thucyd., V, 11.
4. Polyb., VIII, p. 523; Diodor., XXIX, 18. Plut., *Vit. Arat.*, 53.
5. Pausan., III, 16, 6. Diog. Laert., I, 78; IX, 36. Les chanteurs mythiques, tels qu'Orphée et Linos, les médecins et enchanteurs, comme Abaris et Toxaris, étaient aussi honorés comme des héros.



Ce n'est plus comme autrefois le pouvoir religieux, c'est désormais le pouvoir civil qui décrète et confère les honneurs héroïques. L'adulation grecque ne se borne pas à placer les Césars parmi les dieux. Comme le prouvent plusieurs inscriptions des Cyclades[1], on vit des cités instituer un culte du même genre en mémoire de leurs bienfaiteurs et de leurs magistrats. Les familles à leur tour voulurent avoir des héros tirés de leur sein, et bientôt cette mode devint si générale, que dans certaines parties de la Grèce, la plupart des morts furent des héros. Sur les monuments funèbres de la Thessalie et de la Béotie, il n'est pas rare de rencontrer cette épitaphe : ἥρως χρηστὲ χαῖρε, « héros excellent, adieu[2], » épitaphe où l'on chercherait vainement l'expression touchante d'un sentiment religieux et d'une assurance d'immortalité. Elle n'était, en effet, à l'origine, que l'exagération de la piété ou de la vanité des familles qui voulaient faire ressortir par un titre pompeux la valeur et les mérites exceptionnels d'un mort chéri. Avec le temps, elle devint une pure formule, et le mot « héros » n'eut pas plus de signification en grec que n'en a dans notre langue le mot « défunt ». N'est-il pas évident, d'ailleurs, que le culte de ces morts glorifiés par leurs parents n'a jamais pu se confondre avec celui des anciens et véritables héros, qui ne cessèrent d'obtenir de leurs adorateurs des honneurs semi-divins, et dont la religion vivace semble s'être perpétuée jusque dans la Grèce chrétienne? Si, dans la légende de saint Georges pourfendant un dragon qui allait dévorer la fille d'un roi, il est difficile de méconnaître la tradition persistante de la légende de Persée et d'Andromède, si saint Nikitas qui voyage à travers les airs monté sur un cheval ailé, n'est qu'une sorte de Bellérophon chrétien, combien d'autres éléments empruntés à l'ancienne mythologie héroïque ne se mêlent pas encore en Grèce aux croyances et aux superstitions modernes[3] !

1. Ussing, *Inscr. Gr.*, 30-41. Cf. *Corpus Inscr. gr.*, n. 2467 sqq.; 3462; 3492, etc. Ross, *Inscr. gr.*, II, n. 197. Cf. une inscription de Magnésie provenant du recueil manuscrit de Cyriaque d'Ancône, et publiée par M. Riemann, dans le *Bulletin de correspondance hellénique* (février 1877).

2. Ou encore : ἐπὶ τῷ... ἥρωι. Voir nos *Inscriptions inédites de Béotie*, nos 19-20, et sur la valeur de cette formule, M. Keil, *Sylloge Inscr. Bœot.*, no 37, p. 153. Cf. Vidal-Lablache *De titulis funebribus græcis*, à l'Index, au mot *Heroum*.

3. Pour ces rapprochements, que nous nous bornons à indiquer, voyez le livre si instructif de M. Bernhard Schmidt : *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, chap. I, II : *die Heiliger* (Leipzig, 1871).



CHAPITRE II

HÈRACLÈS

I. — NAISSANCE ET ENFANCE D'HÈRACLÈS. SA LÉGENDE THÉBAINE.

En abordant l'étude de la légende d'Hèraclès, on est tout d'abord frappé de la singulière variété et de la richesse vraiment extraordinaire des aventures qui la composent. Dans tout l'ensemble de la mythologie grecque, il n'est pas un héros, il n'est pas même un dieu qui ait été l'objet de traditions aussi nombreuses et dont l'histoire soit aussi longue. La multiplicité de ces traditions et la diversité de leur provenance, nous autorisent à supposer qu'originairement elles ne se rapportaient pas toutes à un seul et même personnage divin, mais qu'Hèraclès, grâce surtout aux migrations des Doriens dont il était une des grandes divinités[1], s'est enrichi, avec le temps, des actions prêtées à d'autres héros dont la nature était analogue à la sienne. La confusion qui s'est produite assez tôt entre l'Hèraclès grec, le Sandon lydien, le Melkarth phénicien et d'autres dieux étrangers, a d'ailleurs notablement contribué à augmenter cette complexité de la légende héracléenne. Non-seulement chaque région de la Grèce propre, depuis la Thessalie jusqu'au cap Ténare, a apporté sa part à cette légende: les actions merveilleuses du héros ont encore pour théâtre la plupart des contrées du bassin de la Méditerranée; elles s'étendent du pays septentrional des Hyperboréens aux côtes de la Libye, depuis la Phénicie jusqu'à l'extrême occident connu des anciens, jusqu'au détroit de Gadès. Il faut donc s'attendre à trouver dans cette légende un certain nombre d'éléments étrangers à la Grèce. Les limites imposées à notre travail ne nous permettront pas de nous arrêter sur cette

1. Voir O. Müller, *die Dorier*, I, 411-458.



question délicate. Nous devrons surtout nous efforcer de faire ressortir les caractères essentiels de l'Hercule grec.

Bien que les mythes qui le concernent fussent répandus presque partout sur le sol de la Grèce, ils paraissent cependant s'être élaborés surtout, comme l'avaient remarqué les anciens [1], dans deux centres principaux : Thèbes et Argos. C'est à Thèbes que se placent la naissance et la jeunesse du héros ; c'est aux traditions d'Argos que se rapportent, d'une façon plus ou moins directe, ses douze travaux.

L'étymologie du mot Ἡρακλῆς est incertaine ; les diverses explications qu'on en a données ne peuvent être considérées que comme de simples hypothèses [2]. La généalogie du héros est un peu plus significative. Né à Thèbes, de l'union de Jupiter et d'Alcmène, il se rattache à Argos par son origine. Il a pour ancêtre Persée, le héros solaire de l'Argolide. Un fils de Persée, Alcæos (le fort), a été le père d'Amphitryon (l'infatigable). Celui-ci sans doute, suivant la tradition la plus générale, n'est que le mari de la mère d'Hèraclès qui a été engendré par Jupiter. Mais il paraît aussi avoir été quelquefois considéré comme le père du héros [3] : ce que semble indiquer le surnom d'*Alcidès* (petit-fils d'Alcæos) si souvent appliqué à Hèraclès. Un autre enfant de Persée, Électryon (le brillant, l'étincelant) a été le père d'Alcmène (la forte). L'idée de force qui est inhérente à tous les descendants de Persée, puisqu'elle se retrouve dans les noms de Sthénélos et d'Eurysthée, appartient donc essentiellement à Hèraclès, en même temps que le nom de son aïeul maternel Électryon [4] éveille l'image d'un météore lumineux.

Les plus anciens témoignages que nous possédions au sujet du mythe de la *naissance d'Hèraclès* nous sont fournis par un passage du dix-neuvième chant de l'*Iliade* et par un fragment des *Grandes Éées,* inséré au début du petit poème hésiodique du *Bouclier d'Hè-*

1. Plut., *de Herod. malign.*, 14.

2. Les anciens expliquaient ce mot en disant qu'Hèraclès devait sa gloire (κλέος) à Hèra (Diod., I, 24, 4. Apollod., II, 4, 12). M. Maury (*Relig. de la Grèce*, I, 366, 526) traduit Hèraclès par « la gloire de l'air ». Hartung (*Relig. und Myth. d. Griechen*, IV, p. 192, n. 335) rattache, avec plus de vraisemblance, le mot à ἥρως. Sur ces étymologies, v. Welcker, *Griech. Gött.*, II, 754. Cf. Jannetaz, *Étude sur Semo Sancus Fidius et sur l'étymologie d'Hercule* (Paris, Vieweg, 1885).

3. Dans l'*Iliade* (V, 392, 396) il est tour à tour le fils d'Amphitryon et le fils de Zeus. Cf. son surnom d'*Amphitryoniades*.

4. Cf. Électryonè qui est, à Rhodes, la fille d'Hèlios (Diod., V, 56 ; Schol. Pind., *Olymp.*, VII, 24).



raclès. D'après ce dernier texte[1], le maître des dieux « voulant se donner un fils qui fût un jour pour les immortels comme pour les humains un protecteur puissant, descend de l'Olympe dans la ville de Thèbes où, à la faveur des ombres de la nuit, il s'unit à la fille d'Électryon. Cette même nuit, Amphitryon, de retour d'une expédition glorieuse, rentre dans son palais où il va chercher les embrassements de son épouse. De ce double commerce avec un dieu et l'un des premiers parmi les mortels, Alcmène devint mère dans Thèbes, la ville aux sept portes, de deux fils bien peu semblables entre eux quoique frères, de natures bien inégales : du fort, du redoutable Hèraclès engendré par Jupiter qui assemble les nuages ; d'Iphiclès issu du belliqueux Amphitryon ; postérité diverse, comme devaient être le rejeton d'un homme, d'un mortel et celui du fils de Cronos, qui commande à tous les dieux[2]. » Ce récit inventé, sans aucun souci de la moralité, pour concilier deux traditions différentes, dont la plus ancienne peut-être faisait d'Amphitryon le père du héros, tandis que la plus récente attribuait au maître de l'Olympe lui-même ce fils glorieux, est celui que la poésie grecque a adopté. Il est évidemment d'origine béotienne. Le Thébain Pindare, qui ne néglige aucune occasion de célébrer le héros né dans les murs de sa patrie, se borne à enrichir ce récit de quelques détails merveilleux. Tantôt il nous dit que Zeus a pris la forme d'Amphitryon pour s'approcher d'Alcmène, tantôt qu'il est descendu de l'Olympe, au milieu de la nuit, dans le palais thébain, sous la forme d'une pluie de neige dorée, fécondant Alcmène à peu près de la même façon qu'il avait jadis fécondé Danaé[3]. La tradition rapportée dans l'*Iliade*[4] et qui est vraisemblablement d'origine argienne, ajoute au mythe un élément nouveau, en y faisant intervenir la jalousie d'Hèra et la haine dont elle poursuit, même avant sa naissance, le fils d'Alcmène. Le jour où celle-ci allait enfanter, Zeus déclare en se glorifiant devant l'assemblée des dieux, qu'il va naître un enfant appelé à de brillantes destinées et dont la domination s'étendra un jour sur toute la Grèce. La perfide Hèra fait affirmer, par serment, cette promesse à son époux ; aussitôt elle vole à Argos où elle aide la femme de Sthénélos à mettre prématurément au

1. *Scut. Herc.*, 27-57.
2. Trad. Patin.
3. Pind., *Nem.*, X, 15 ; *Isthm.*, VII, 5-10, éd. Dissen.
4. XIX, 95-133.



monde le fils qu'elle portait depuis sept mois seulement dans son sein, tandis qu'à Thèbes elle retarde les couches d'Alcmène. Elle revient ensuite dans l'Olympe annoncer à Jupiter et aux dieux la naissance du glorieux dominateur, Eurysthée, fils de Sthénélos. Jupiter, joué par son épouse, est en proie à une violente colère; mais il est enchaîné par son serment, et il lui faut se résigner à voir dans Eurysthée le futur maître d'Hèraclès, celui qui doit imposer au héros une série de pénibles travaux.

Sans prétendre expliquer tous les détails de ce mythe, on ne peut s'empêcher de remarquer l'analogie qui existe entre les circonstances de la naissance d'Hèraclès et celles de la naissance d'Apollon qui, comme nous le verrons, a plus d'un rapport avec le héros thébain. Lèto qui, dans les embrassements de Jupiter, conçoit le dieu du jour, est une personnification de la nuit; c'est également pendant la nuit que se consomme l'union d'Alcmène et du maître du ciel. De même qu'Hèra est jalouse de Lèto, elle est jalouse d'Alcmène; elle met obstacle à l'enfantement d'Hèraclès comme à celui d'Apollon. Sa haine contre les deux dieux nouveau-nés se choisit les mêmes instruments. C'est elle qui déchaîne le serpent Python pour tuer le fils de Lèto; c'est elle encore qui envoie dans le palais d'Amphitryon deux dragons pour faire périr le fils d'Alcmène. La lutte d'Hèraclès enfant contre les monstres suscités par la colère d'Hèra n'est qu'une variante thébaine du mythe argien qui raconte le combat du héros contre l'hydre de Lerne. D'après Pindare et Théocrite qui se sont particulièrement inspirés de cette fable, les deux serpents pénètrent pendant la nuit dans la chambre où sommeille le fils d'Alcmène. Au sifflement des monstres, les enfants se réveillent. Iphiclès pousse des cris de terreur; Hèraclès au contraire, comme s'il avait déjà conscience de son invincible force, se dresse sur son berceau et engage la lutte en étreignant de ses mains nerveuses le cou des deux dragons. Cependant Alcmène s'est réveillée au bruit, épouvantée. Amphitryon accourt, l'épée nue; mais il reste saisi d'admiration et de plaisir à la fois : les serpents étranglés par Hèraclès, gisent sur le sol où ils se débattent dans une dernière convulsion. Le devin Tirésias, aussitôt appelé pour interpréter ce merveilleux événement, révèle à Amphitryon et aux Thébains rassemblés l'avenir glorieux qui attend le jeune héros [1]. Vives images qui ont leur source antique dans la poésie de

1. Pind., *Nem.*, I, 39-66, éd. Dissen. Theocr., *Idyll.*, XXIV. Sur les re-



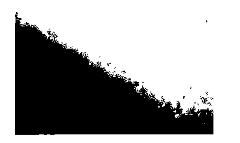
la nature. Comment ne pas reconnaître dans ce premier triomphe d'Hèraclès enfant celui du soleil au lever du jour? A peine né, il est déjà plein de force; il s'élance hors de son berceau; il se débarrasse de ses langes pour lutter contre ses premiers ennemis; il étouffe les noirs serpents; il perce de ses rayons vainqueurs l'obscurité de la nuit ou les sombres nuages qui voudraient anéantir son éclat.

La légende thébaine racontait encore l'histoire de la jeunesse du dieu : son éducation, sa force croissante, ses premiers exploits. Comme Achille enfant, qui a été confié au centaure Chiron, le jeune Hèraclès a eu d'illustres maîtres. Le pieux Rhadamanthe l'a instruit dans la sagesse et dans la vertu; Linos lui a enseigné la musique. Mais Linos périt bientôt, tué par son élève dans un mouvement de violente colère, de même que, suivant d'autres traditions, il est tombé sous les coups d'Apollon, pour avoir osé disputer au dieu le prix du chant[1]. A la suite de ce meurtre, Hèraclès est envoyé par Amphitryon sur les montagnes, au milieu des bergers, où s'écoule sa forte jeunesse. Dans cette vie pastorale, qui rappelle encore celle d'Apollon chez Admète, les exercices de la chasse développent son corps et communiquent à ses membres une vigueur extraordinaire. A l'âge de dix-huit ans, il tue un lion terrible[2] qui avait sa retraite dans l'Hélicon, d'où il s'élançait pour dévorer les troupeaux d'Amphitryon et ceux du roi de Thespies.

Pendant qu'il était caché chez celui-ci, occupé à guetter le monstre, il s'unit, disait-on, en une nuit, aux cinquante filles de son hôte[3] : détail qui serait purement révoltant, si l'on n'en entrevoyait la signification. De même que dans la légende d'Élis, les cinquante filles d'Endymion et de Sélènè (du soleil couchant et de la lune) ne sont autre chose que les cinquante lunes qui s'écoulaient entre chacune des fêtes d'Olympie, de même dans la légende de Thespies, comme le remarque Preller[4], le nombre des Thespiades semble désigner celui des lunes qui amenaient le retour périodique de la fête locale des Érotidia. L'union d'Hèraclès avec

présentations artistiques du mythe, voir Heydemann, *Arch. Zeitung* (Nouv. série), I, p. 33, pl. IV.

1. Pausan., IX, 29, 6.
2. Variante thébaine du lion de Némée.
3. Pausan., IX, 27, 5. Cf. Diod., IV, 29; Apollod., II, 4, 9.
4. *Griech. Mythol.*, II, p. 180.



les filles de Thespios correspondrait donc à une division du temps, marquée à la fois par les révolutions du soleil et par celles de la lune.

Hèraclès était encore en Béotie le héros d'un événement qui, dégagé de ses circonstances merveilleuses, peut avoir un certain fondement historique. Les traditions béotiennes témoignent de l'antique rivalité des deux villes principales de cette contrée, Thèbes et Orchomène, et Thèbes paraît avoir été longtemps soumise, aux époques qui précédèrent en Grèce la naissance de l'histoire, à sa voisine. On racontait donc qu'Hèraclès, vainqueur du lion du Cithéron dont il avait endossé la dépouille, rentrait dans sa patrie, quand il rencontra sur sa route le héraut envoyé par Erginos, roi d'Orchomène, pour réclamer le tribut imposé aux Thébains. Hèraclès coupa à cet homme le nez et les oreilles[1] et le renvoya, ainsi mutilé et les mains liées, dans son pays. Cet affront provoqua une guerre entre les deux peuples où prirent part, du côté des Thébains, Amphitryon et ses deux fils. Hèraclès, revêtu des armes que lui donne Athèna, sa protectrice, se met à la tête des siens, bat Erginos et force les Minyens à payer à Thèbes un tribut double de celui qu'ils percevaient autrefois. Amphitryon trouva la mort dans cette guerre. Créon, devenu roi du pays, donna sa fille Mégara en mariage à Hèraclès[2].

Les enfants nés de cette union périrent tous, d'après la légende thébaine, tués par leur père dans un accès de violente folie. La fable de la démence du héros, dont Stésichore, Pisandre, Panyasis[3] s'étaient emparés, a été surtout, on le sait, développée par Euripide, dont l'*Hercule furieux* nous retrace, dans de saisissants tableaux, les effets terribles de l'égarement du héros et la scène de carnage qui en est la suite[4]. C'est Hèra, son irréconciliable ennemie, qui en envoyant chez lui Lyssa, la Furie de la rage, a troublé et bouleversé sa raison. Hèraclès, au milieu des siens, se croit à Mycènes dans la demeure d'Eurysthée dont il veut tirer vengeance. Ses enfants qu'il ne reconnaît plus, sont pour lui ceux d'Eurysthée. Il les poursuit, les atteint, les perce successivement de ses

1. De là son épithète de ῥινοκολούστης. Pausan., IX, 25, 4.
2. *Odyss.*, XI, 269. Il ne peut s'agir ici du Créon de l'*Antigone* de Sophocle: confusion qui s'est produite chez les mythographes postérieurs. Voir Hyg., *Fab.*, 72.
3. Ap. Pausan., IX, 11, 2. Cf. Diod., IV, 11; Hyg., *Fab.*, 72.
4. Vers 904-997.



flèches : il tue ensuite leur mère; il va frapper son père lui-même, quand Athèna arrête son bras. Tragique histoire dont l'origine est sans doute dans ces poétiques images par lesquelles les Grecs avaient jadis exprimé l'action pernicieuse du soleil, qui, au fort de l'été, comme un père meurtrier de ses enfants, détruit et consume les productions végétatives que sa chaleur printanière avait fait éclore.

La religion d'Hèraclès en Béotie était inséparable de celle d'*Iolaos*[1]. Fils d'Iphiclès, Iolaos est le conducteur du char du héros, son compagnon fidèle[2], celui qui l'assiste dans les combats, comme nous le voyons surtout par le récit hésiodique de sa lutte contre Cycnos. Le nom d'Iolaos, comme celui d'Iolè l'amante d'Hèraclès, rappelle, d'après M. Cox, les teintes violettes de ces nuages qui reflètent la lumière solaire, qui semblent accompagner le dieu dans son triomphe, puisqu'on ne les aperçoit que quand la face du ciel a été purifiée des sombres vapeurs dont elle était obscurcie[3].

II. LÉGENDE ARGIENNE D'HÈRACLÈS. — SES DOUZE TRAVAUX.

Hèraclès, après s'être souillé à Thèbes du sang de ses enfants, alla à Delphes, nous disent les mythographes, pour s'y purifier[4]. Là, il reçut du dieu l'ordre de se rendre à Tirynthe et de s'y mettre au service d'Eurysthée pour une période de douze années. Les épreuves auxquelles va le soumettre un maître impitoyable ont donc le caractère d'une expiation. Cette idée, essentiellement grecque, de l'expiation sert ainsi de transition entre les deux parties essentielles de la vie du héros; elle a été évidemment introduite ici par les mythographes pour expliquer comment la légende change désormais de théâtre. C'est à Thèbes ou en Béotie que s'est écoulée sa facile jeunesse; c'est à Argos ou en Argolide que va commencer la pénible carrière de son âge mûr. Dans les combats successifs qu'il

1. Sur les fêtes des *Hèracléia* et des *Iolaéia*, voir K. F. Hermann, *Antiquités grecques*, II, § 63, 11. Iolaos avait à Thèbes un tombeau et un hérooп; un gymnase et un stade lui étaient consacrés. Pind., *Olymp.*, IX, 149. Pausan., IX, 23, 1.

2. Pind., *Isthm.*, I, 16 sqq. et Schol.

3. Cox, *Mythol. of the Aryan Nations*, II, 48.

4. Apollod., II, 4, 12.



aura à soutenir, il sera tour à tour aidé ou contrarié par certaines divinités de l'Olympe; il aura parmi elles des amis ou des ennemis. Avant de le montrer aux prises avec les monstres que lui suscite Eurysthée, il est donc utile, pour achever de nous éclairer sur son caractère primitif, de rechercher les rapports de haine ou d'amitié qui l'unissent à d'autres dieux.

Son ennemie la plus acharnée, celle qui l'a soumis dès sa naissance à l'empire d'Eurysthée, c'est Hèra, l'épouse de Zeus. La déesse jalouse et querelleuse, qui trouble le ciel, qui y déchaîne les tempêtes, la mère de Typhaon, monstre de l'orage, ne peut être, en effet, que l'adversaire du héros solaire. Hèraclès a également contre lui, en vertu même de sa nature, Hadès le roi des enfers[1], personnification de la nuit. Mais il a dans son parti deux divinités puissantes qui ont avec lui une certaine affinité : Athèna et Apollon. C'est Athèna surtout qui l'assiste dans ses périls. « Jupiter ne se souvient-il pas, dit-elle dans l'*Iliade*, combien de fois j'ai sauvé son fils? Écrasé sous le poids des travaux que lui imposait Eurysthée, il poussait des gémissements vers le ciel; aussitôt Zeus m'envoyait de l'Olympe pour le secourir[2]. » Athèna est pour Hèraclès une protectrice aussi attentive qu'elle l'est pour Ulysse et pour Persée : à ses côtés dans les combats, elle y est encore après la victoire dont elle lui donne le prix, tandis qu'elle s'occupe, par des soins délicats, à réparer ses forces épuisées. La tendre sollicitude d'Athèna pour Hèraclès est attestée par plusieurs vases peints archaïques[3] où les artistes se sont fidèlement inspirés des traditions épiques. La déesse et le héros y apparaissent dans une union si intime que l'on a pu supposer entre eux une liaison érotique ou un mariage mystique[4] dont les textes cependant ne nous offrent aucune trace. Faut-il s'étonner d'ailleurs de cette association, si l'interprétation que nous avons donnée de la légende d'Athèna est une interprétation exacte? La déesse du feu céleste n'était-elle pas nécessairement la meilleure et la plus fidèle amie du héros dont la carrière laborieuse et triomphante est celle du soleil lui-même?

Les rapports d'Hèraclès avec Apollon, sans être aussi intimes,

1. *Iliade*, V, 395. Le héros blesse Hadès de ses flèches, comme il blesse Hèra (V, 392).
2. *Iliade*, VIII, 362.
3. Welcker, *Alte Denkmäler*, III, 38-47. Gerhard, *Auserl. Vasenbilder*, pl. 144-147.
4. *Annal. Inst. Arch.*, 1854, p. 45-48.



sont cependant encore très significatifs. Ils s'expriment surtout dans la fable célèbre de la *dispute du trépied delphique :* fable qui a dû tenir une place importante dans les traditions mythologiques, si l'on en juge par le grand nombre de monuments antiques qui nous en offrent la représentation[1]. On y voit Hèraclès essayant d'enlever et de placer sur ses épaules le trépied qu'Apollon cherche à retenir[2] (fig. 136). La lutte s'engage; mais bientôt d'autres dieux s'interpo-



Fig. 136. — Dispute du trépied.

sent entre les combattants et les séparent. Cette intervention a pour effet la réconciliation du dieu et du héros qui, à partir de ce jour, comme Hermès et Apollon après s'être disputé la possession de la lyre, deviennent d'excellents amis. Or, le mythe de la dispute du trépied indique clairement qu'Hèraclès et Apollon avaient, originairement, au moins une attribution commune : celle du don prophétique. Comme le dieu de Delphes, en effet, le héros thébain eut

1. Voir surtout Stephani, *Comptes rendus,* 1868, 31-51.
2. Müller-Wieseler, t. I, pl. 41.

ses oracles dans certaines régions de la Grèce[1]. Comme lui il était un dieu sauveur, un dieu ἀλεξίκακος qui détourne loin des hommes les maux qui les menacent; comme lui encore, il était un dieu purificateur, qui avait donné lui-même l'exemple des purifications en se rendant à Delphes après le meurtre de ses enfants. Ces analogies suffisent à prouver qu'Hèraclès et Apollon furent d'abord deux dieux de nature semblable; dieux de provenance diverse, dont le culte s'est un jour rencontré sur les mêmes points de la Grèce. La religion du dieu de Delphes ayant acquis la prééminence, Hèraclès réduit au rôle de héros, fut subordonné par les Grecs à Apollon : il devint son serviteur fidèle et le défenseur de son culte[2]. Mais, malgré cette dépendance, le souvenir de sa parenté avec lui se conserve dans les traditions qui nous le montrent uni par des liens d'amitié au dieu pythien. Comment ne pas observer en outre que, si Apollon est l'archer divin dont les flèches atteignent et frappent de loin, Hèraclès a eu pendant longtemps le même caractère? Dans l'*Odyssée,* Hèraclès rivalise, au jeu de l'arc, avec les immortels eux-mêmes[3]. Dans la *Nekuia,* le poète nous représente les ombres des morts qui fuient, comme une troupe d'oiseaux effarés, à l'approche du héros tenant à la main son arc où est tendue une flèche toujours prête[4]. L'arc a donc été l'arme primitive d'Hèraclès, comme l'attestent encore les monnaies de Thasos (fig. 137), et ce n'est sans doute qu'à partir de Stésichore et de Panyasis que les poètes et les artistes lui mirent en main cette lourde massue qui lui sert à écraser les monstres auxquels Eurysthée le force à s'attaquer.

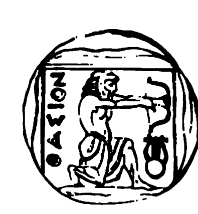


Fig. 137.
Hercule tirant de l'arc.

La *servitude d'Hèraclès* n'est pas une fable isolée dans l'ensemble de la mythologie hellénique. De même que le héros est soumis aux ordres d'Eurysthée, Apollon est le serviteur d'Admète, Persée obéit à Polydectès, Bellérophon au roi de Lycie. Dans la mythologie du Nord le héros Siegfried est condamné à être l'esclave de

1. A Bura, en Achaïe (Pausan., VII, 25, 10) et à Hyettos, en Béotie (Pausan., IX, 24, 3).
2. Il chasse Cycnos, fils d'Arès, du sanctuaire d'Apollon (*Scut. Herc.*, 58 sqq.)
3. VIII, 224.
4. *Odyss.*, XI, 604 sqq.

Gunter, roi des Burgondes [1]. Ces rapprochements indiquent que nous avons affaire à une fable qui, dans le cours du temps et en passant chez différents peuples, a subi plusieurs variantes importantes, mais dont le fonds est partout le même; et l'origine de cette fable s'expliquera facilement si l'on admet que tous ces héros, soumis, pendant une période plus ou moins longue, à un empire tyrannique, sont des héros solaires. Héraclès, sur qui cette tyrannie pèse le plus lourdement, n'est donc pas l'image du soleil glorieux, triomphant, du printemps et de l'été; c'est le soleil d'automne et d'hiver, soleil souffrant, éprouvé, qui rencontre dans les nuées, dans les pluies, dans les orages, autant d'ennemis qui s'opposent à son action et qui entravent sa marche. Telle est l'idée générale qui ressort nettement de l'étude des légendes que nous allons examiner et qui racontent ce qu'on est convenu d'appeler les *Travaux* (ἆθλα) *d'Hercule*.

Ces travaux, d'après les mythographes grecs, étaient au nombre de douze. Ce nombre laissait de côté plusieurs actions merveilleuses du héros, que l'on était forcé de ranger dans une catégorie à part, sous le nom de *travaux supplémentaires* (πάρεργα). Cette division qu'Euripide ne connaît pas encore [2] ne remonte certainement pas à une haute antiquité. Le besoin de coordonner et de grouper systématiquement les principales légendes de la vie d'Hèraclès l'a fait adopter par les poètes à une époque qu'on ne saurait déterminer exactement. Le nombre douze, imaginé peut-être pour rappeler d'abord les douze grands dieux, plus tard les douze signes du zodiaque que traverse le soleil dans sa marche céleste, n'a donc aucune importance mythologique. Nous resterons cependant fidèle à cette division traditionnelle, et nous énumérerons d'abord les douze grands travaux d'Hercule, à peu près dans l'ordre où le mythographe Apollodore nous les a transmis [3].

Le premier monstre qu'Hèraclès ait à combattre est un lion. Le nom seul de ce carnassier, qui n'a jamais habité le Péloponèse [4],

1. Pour ces rapprochements de mythologie comparée, voir Cox, *Mythol. of the aryan nations*, I, 295.

2. Voir le chœur d'*Hercule furieux*, consacré à chanter les exploits du héros.

3. Cet ordre ne sera interverti que pour les mythes arcadiens du sanglier d'Érymanthe, de la biche de Cérynée et des oiseaux Stymphalides, qu'il est naturel de grouper ensemble, puisqu'ils ont pour théâtre la même région.

4. C'est ce qu'a établi M. A. Maury (*Croyances et légendes de l'Antiquité — Le lion de Némée*).



indique la provenance asiatique de la légende grecque, dont nous trouvons le principal développement dans la vingt-cinquième idylle de Théocrite. Eurysthée, disait-on, ordonna au héros de lui rapporter à Tirynthe la peau d'un lion qui était la terreur du vallon de Némée. Hèraclès se met en campagne et ne tarde pas à rencontrer son ennemi. Il lui décoche toutes les flèches de son carquois; mais les traits inutiles viennent, l'un après l'autre, mourir sur la peau de l'animal. Le héros s'arme alors de sa massue et poursuit jusque dans l'antre qui lui servait de retraite le lion qui fuit devant lui. Là, il jette bas ses armes, engage la lutte corps à corps, étreint l'animal dans ses bras puissants, le serre à la gorge et finit par l'étouffer. Quand il l'a abattu, il le dépouille, se revêt de sa peau qui doit le rendre invulnérable et rentre à Tirynthe avec ce trophée [1]. Faut-il voir, avec Preller [2], dans le lion de Némée une image analogue à celle du Chien qui, personnifie la chaleur torride des jours caniculaires? Cette chaleur étant celle du soleil lui-même, on comprendrait difficilement comment le lion peut être vaincu et étouffé par Hèraclès où Preller reconnaît, lui aussi, un héros solaire. Cette interprétation d'ailleurs n'est pas conforme aux renseignements que les traditions grecques nous donnent, sous forme de généalogies, sur la nature du monstre. Suivant la Théogonie, le lion de Némée est né de l'union de Chimæra et d'Orthros; d'après Apollodore, il a été engendré par Typhon [3]. Or, si, comme nous l'avons établi précédemment, la Chimère est un monstre de l'orage, si le nom d'Orthros est synonyme de demi-obscurité, si Typhon n'est autre chose que le vent de tempête, comment le lion qui leur doit sa naissance, ne participerait-il pas à leur nature? Le lion, habitant de l'Asie, avant de devenir un symbole de royauté, a dû être surtout un objet d'épouvante pour les populations de cette contrée; il était l'animal rugissant. Il est donc vraisemblable que le tonnerre grondant au sein du nuage orageux a été primitivement assimilé à un lion céleste dont la voix formidable ne pouvait être étouffée que par le dieu solaire [4]. Quant à la peau de l'animal qui sera désormais le vêtement d'Hèraclès, comme l'égide est celui d'Athèna, elle désigne peut-être, selon M. Cox [5], ces nuages fauves et bronzés que le soleil

1. Theocr., *Idyll.*, XXV, 204 sqq. Apollod., II, 5, 1.
2. *Griech. Mythol.*, II, 190.
3. *Theogon.*, 327. Apollod., *l. cit.*
4. Schwartz, *Der Ursprung der Mythologie*, p. 215.
5. *Mythol. of the Aryan Nations*, II, 45, n. 1.



semble traîner derrière lui, quand il achève de se frayer sa route à travers les vapeurs dont il triomphe.

L'*hydre de Lerne,* fille de Typhaon et d'Échidna, sœur d'Orthros et de Cerbère, est, en raison de cette parenté, un monstre analogue au lion de Némée. Dragon énorme dont le corps est surmonté de neuf têtes, l'hydre habitait le marais de Lerne, sur les bords du golfe d'Argos, d'où elle s'élançait pour détruire les troupeaux et les moissons. Son souffle empoisonné infectait toute la contrée; il suffisait de le respirer pour mourir. Hèraclès, envoyé à sa rencontre par Eurysthée, arrive à Lerne, escorté de son fidèle compagnon Iolaos. Il descend de son char et va chercher l'hydre près de la source Amymonè qui lui servait de retraite. Là, il lui décoche des flèches enflammées qui la font sortir du marécage; il s'approche et, de sa massue, s'efforce d'abattre les têtes du monstre; mais chacune des têtes coupées en fait renaître deux. Le héros appelle alors Iolaos à son aide. Celui-ci met le feu à la forêt voisine, et, avec les brandons enflammés, brûle successivement les têtes naissantes de l'hydre. Hèraclès coupe la dernière et l'enfouit dans le sol. Il plonge ensuite ses flèches dans le venin du monstre, venin qui les rend empoisonnées[1]. — Ce mythe a été souvent interprété, dans l'antiquité et chez les modernes[2], comme un mythe local dont l'explication se trouve dans la nature de la contrée où les Grecs en plaçaient le théâtre. L'hydre ou serpent d'eau n'est autre chose, dit-on, que le marais de Lerne, alimenté par des sources nombreuses qui sont les têtes du dragon : le souffle empesté du monstre, son venin désignent les miasmes du marécage. En été, sous l'ardente action du feu solaire, les sources tarissent, le marais se dessèche; l'hydre est vaincue par Hèraclès. Explication qui serait très vraisemblable, si l'on pouvait croire que ce mythe est né dans l'imagination des anciens habitants de l'Argolide et qu'il n'a pas une plus lointaine origine. Quelques-uns de ses détails montrent sans doute qu'il s'est de bonne heure localisé; mais ne trouvons-nous pas, en Grèce et ailleurs, des fables du même genre qui doivent dériver toutes d'une source commune? La lutte d'Hèraclès contre l'hydre ne diffère pas essentiellement de celle d'Apollon contre Python, de celle d'Indra contre le serpent Ahi. Or, dans la mythologie védique, cette lutte est celle de la lumière contre l'obscurité, celle du soleil contre les nuées pluvieuses,

1. Apollod., II, 5, 2. Hygin., *Fab.*, 30. Pausan., II, 37, 4; V, 17, 11.
2. Serv. Virg., *Æn.*, VI, 287. Preller, *Griech. Mythol.*, II, 193.



noirs serpents qui se déroulent dans le ciel d'orage, où ils revêtent mille formes, où leurs têtes redoutables renaissent sans cesse, jusqu'au moment où elles sont toutes consumées par le feu du dieu.

Des phénomènes analogues avaient trouvé leur poétique expression dans les récits arcadiens du combat d'Hèraclès contre le *sanglier d'Érymanthe,* contre les *Centaures du Pholoè,* contre les *oiseaux de Stymphale.* Là encore, certains éléments locaux se mêlent, dans une proportion difficile à déterminer, à l'héritage antique de fables traditionnelles. Il n'est pas impossible sans doute que les anciennes populations de l'Arcadie aient désigné par l'image du sanglier la rivière même d'Érymanthe. En hiver et au commencement du printemps, cette rivière est un torrent furieux qui, grossi par les neiges des hautes montagnes où il a sa source, se déchaîne dans l'étroite vallée de Psophis, qu'il inonde et qu'il ravage avant de se jeter dans l'Alphée. Hèraclès qui poursuit la bête, qui la précipite dans un ravin rempli de neige où il finit par se rendre maître d'elle et à l'enfermer dans un filet pour la rapporter vivante à Mycènes[1], serait alors le soleil d'été qui, en desséchant les eaux, enchaîne la fureur des torrents. Mais cette fable doit avoir une portée générale, si l'on considère la signification du sanglier dans d'autres mythologies que celle de la Grèce. Dans le Rig-Véda, Rudra, père des Maruts ou des Vents, est invoqué comme un sanglier céleste; les traits de la foudre s'échappent du nuage orageux sous la forme d'un sanglier aux dents de fer, monstre qui est vaincu par Indra[2]. Dans la mythologie du Nord, Wodan, dieu de l'orage, a un sanglier à ses côtés; dans l'Edda, le char de Freyr est conduit par le même animal; personnification du vent tempêtueux qui accompagne l'orage céleste, en même temps que, sur terre, il ravage tout dans sa course violente[3]. Les croyances populaires des Grecs avaient conservé le souvenir de cette signification mythique du sanglier. Pour le voyageur et le navigateur, le sanglier était, disait-on, signe de pluie et de tempête; il était également de funeste présage pour le laboureur[4]. Il semble donc raisonnable d'admettre que le sanglier d'Érymanthe enchaîné par Hèraclès, comme le

1. Apollod., II, 5, 4.
2. De Gubernatis, *Mythol. zoologique,* II p. 7-10, trad. Regnaud.
3. Cf. Grimm, *D. Myth.*, p. 194; Schwartz, *Ursprung der Myth.*, 267-70.
4. Artemid., II, 12.



sanglier de Calydon tué par Méléagre, était à l'origine le monstre de l'orage vaincu par le dieu solaire[1].

A la légende de la bête d'Érymanthe se rattache, chez les mythographes, le combat d'Hèraclès contre les Centaures : les deux aventures appartiennent à la même expédition et se confondent dans le même *travail*. Le héros, allant à la chasse du sanglier, reçut, sur le mont Pholoè, l'hospitalité du centaure Pholos. Celui-ci, pour faire honneur à son hôte, ouvrit un tonneau de vin excellent qu'il tenait en réserve et qui lui avait été jadis donné par Dionysos. Hèraclès s'abreuve à longs traits du divin nectar. Mais le parfum qui s'en exhale s'est répandu dans toute la contrée : il attire les Centaures qui accourent des montagnes voisines, réclament leur part de la boisson et assiègent en tumulte la demeure de Pholos. Armés de rochers énormes, de pins déracinés, de torches enflammées, aidés par leur mère Néphélé qui verse des torrents de pluie, ils engagent la lutte contre le héros. Celui-ci leur lance une grêle de traits et de brandons de feu : il tue les uns, met en fuite les autres qu'il poursuit de ses flèches jusqu'au cap Malée[2]. Peu de mythes offrent une signification aussi claire que celui-là. Les Centaures, comme nous le verrons plus tard, sont les démons de l'orage qui s'amasse autour des pics des montagnes, dont ils sont les sauvages et monstrueux habitants. Hèraclès recevant l'hospitalité de Pholos, c'est le soleil entrant dans la nuée vaporeuse où il semble s'abreuver du liquide qui y est enfermé. Mais bientôt cette nuée, isolée d'abord, en attire d'autres venues des sommets voisins : elles s'amoncèlent, elles assiégent la retraite où est caché le soleil, elles y déchaînent l'orage, jusqu'au moment où les rayons de l'astre vainqueur transpercent ses ennemis, les chassent et les dispersent aux extrémités de l'horizon.

Dans la même contrée, on attribuait au héros la destruction des oiseaux merveilleux du lac Stymphale. La vallée de Stymphale, encaissée entre de hautes montagnes, bassin étroit et fermé où les eaux ne trouvent d'issue que par un *catavothre*, est, à la fonte des neiges, complètement inondée : il s'y forme un lac, ou plutôt un marais qui sert de retraite naturelle aux oiseaux d'eau. Si ce dernier détail explique comment la fable s'est localisée en cet endroit, il

1. Cf. le sanglier qui fait périr Adonis.
2. Apollod., II, 5, 4. Diod., IV, 12. Sur l'hospitalité donnée par Pholos à Hercule, voir Panyasis, fragm. ap. Stob., *Floril.*, XVIII, 2.



est bien évident que les Stymphalides ont une signification purement mythique. Ce sont des oiseaux monstrueux, nourrissons d'Arès, qui lancent leurs plumes comme des flèches, qui ravagent et souillent les fruits du sol, qui se repaissent de chair humaine[1]. Ils offrent un certain rapport avec les Harpyes et doivent s'interpréter dans le même sens. Hèraclès, qui les met en fuite, est donc le dieu solaire qui chasse les noirs oiseaux de l'orage, les vents de tempête à la fureur destructrice[2].

Les montagnes arcadiennes avaient été le théâtre d'un autre travail d'Hèraclès. La *biche du mont Cérynée* que le héros doit rapporter vivante à Eurysthée a été consacrée à Artémis par la nymphe Taygétè : elle a des cornes d'or et des pieds d'airain; elle est infatigable. Hèraclès la chasse, une année durant, par monts et par vaux; il la poursuit jusque chez les Hyperboréens. Là, l'animal fatigué, au lieu de continuer plus loin sa course, reprend le chemin qu'il a déjà suivi et revient en Arcadie où il se réfugie dans le sanctuaire d'Artémis. Mais Hèraclès finit par surprendre la biche sur les bords du Ladon (fig. 138): il va la tuer quand Apollon et sa sœur interviennent pour sauver la vie de l'animal[3]. La consécration de la biche de Cérynée à Artémis, dont elle est la compagne ordinaire sur plusieurs monuments de l'art grec, indique suffisamment le sens de cette légende. Il n'est pas douteux, comme le remarque Preller[4], que cette biche merveilleuse aux cornes d'or,



Fig. 138. — Hèraclès et la biche de Cérynée.

1. Diod., IV, 13. Apollod., II, 5, 6. Pausan., VIII, 22. Serv. ad Virg., *Æn.*, VIII, 300.
2. Cf. Schwartz, *Ursprung der Mythologie*, cap. IV, *Die Vogelgottheiten*, p. 199 sqq.
3. Pind., *Olymp.*, III, 28 sqq. et Schol. Eurip., *Herc. fur.*, 375. Apollod., II, 5, 3. Callim., *in Dian.*, 100 sqq.
4. *Griech. Mythol.*, II, 196.



qui fuit devant Hèraclès pour revenir ensuite à son point de départ, ne désigne la lune du ciel arcadien ; lune considérée comme l'objet de la poursuite du héros solaire.

La fable des *écuries d'Augias* nettoyées par Hèraclès, était localisée en Élide. Dans l'*Iliade,* Augias est un roi d'Élis, un prince des Épéens, renommé pour sa richesse. Il a pour fille « la blonde Agamède qui connaît toutes les vertus des plantes que nourrit la vaste terre » et qui compose avec leur suc des breuvages magiques[1]. Cette enchanteresse appartient à la même famille mythologique que Circè, fille du Soleil ; comme celle-ci, elle est une déesse lunaire. Qu'est-ce qu'Augias, le fils d'Hèlios, le héros « étincelant », aux regards rayonnants[2], sinon le soleil lui-même ? Comme son père, il possède d'innombrables troupeaux de bœufs et de moutons, parmi lesquels douze taureaux, consacrés à Hèlios, taureaux blancs comme des cygnes, et dont l'un, qui porte le nom expressif de Phaéthon, brille comme une étoile. L'étable où ils étaient enfermés était encombrée d'un fumier épais qu'Hèraclès reçut l'ordre de nettoyer en un jour. Le héros y parvint en perçant une ouverture dans le mur de l'étable à travers laquelle il fit passer un fleuve, l'Alphée, le Pénée ou le Mènios, suivant les différentes traditions. Augias, qui avait promis de donner à Hèraclès la dixième partie de ses troupeaux, lui refusa cette récompense quand il sut que le héros n'avait fait qu'exécuter les ordres d'Eurysthée[3]. En mettant à part ce dernier détail qui se reproduit dans la fable d'Apollon serviteur de Laomédon, la légende nous montre dans Hèraclès le héros solaire dont l'action purificatrice s'exerce sur l'atmosphère. Les troupeaux d'Augias sont, en effet, ceux du soleil lui-même, c'est-à-dire les nuages, enfermés pendant l'hiver dans l'étable du ciel[4] où s'amassent et s'accumulent leurs immondices. Au retour du beau temps, un jour suffit au puissant héros pour laver leurs souillures. Ses rayons ouvrent l'étable ; ses torrents de lumière balaient les noires vapeurs et rendent au ciel son éclatante pureté.

Les travaux d'Hèraclès qui nous restent à examiner n'ont entre eux aucun lien déterminé et ont chacun pour théâtre des contrées

1. *Iliade*, XI, 739.
2. Apollod., II, 5, 5. Schol. Apollon., I, 172.
3. Apollod., *l. cit.* Diod., IV, 13. Pausan., V, 1, 7. Theocr., *Idyll.*, XXV.
4. M. Bréal (*Hercule et Cacus*, p. 15) fait remarquer que le mot *go*, dans la langue védique, désigne à la fois « la vache » et « le nuage. » De là, le double sens de *gotra*, qui veut dire à la fois « écurie » et « ciel. »



différentes. Nous nous bornerons donc à les exposer en suivant l'ordre traditionnel.

La septième des épreuves imposées au héros par Eurysthée est la lutte contre le *taureau de Crète,* qu'il doit rapporter vivant, comme les autres animaux qu'il a déjà vaincus, à Mycènes. Ce taureau, sorti de la mer, était un don fait à Minos par Poséidon. Le dieu, voyant que le roi ne voulait pas lui offrir ce taureau en sacrifice, rendit furieux l'animal, qui devint la terreur du pays. Héraclès, ayant abordé en Crète, obtint facilement de Minos la permission d'attaquer le taureau et de le capturer, s'il pouvait. Après une lutte pénible, il parvint à l'enchaîner et l'emporta sur son dos à travers la mer jusqu'en Argolide[1]. Ce taureau qui traverse les flots avait rappelé aux anciens la métamorphose de Jupiter enlevant Europe; mais il s'en faut que ce rapprochement soit exact. Le taureau pacifique et doux qui emporte la vierge de Phénicie en Occident, n'a évidemment pas le même caractère que le taureau sauvage qui désolait la Crète, et qui, mis en liberté par Eurysthée, ravagea tout le Péloponèse pour venir se fixer ensuite à Marathon, où Thésée seul sera capable de le dompter. Si le premier éveille l'image du soleil amoureux de la lune qu'il enlève à l'orient, le second, monstre suscité par Poséidon, désigne au contraire l'orage né de la mer, qui se déchaîne avec d'effroyables mugissements sur les côtes de Crète, d'où il est chassé et emporté dans la direction du nord par l'action triomphante du soleil.

On plaçait en Thrace le théâtre de la fable des *cavales de Diomède.* Celui-ci est un fils d'Arès, un roi de la peuplade guerrière et sauvage des Bistones. D'après la légende, ses cavales furieuses et indomptables mettaient en pièces les étrangers qui étaient jetés à la côte par la tempête, et se repaissaient de leurs chairs sanglantes. Héraclès, chargé de les ramener à Mycènes, s'embarque avec une troupe de volontaires pour cette expédition. Il aborde en Thrace, se rend à l'écurie de Diomède, terrasse les serviteurs qui la gardaient et emmène les cavales sur le bord de la mer. Cependant les Bistones accourent en armes; un combat s'engage où ils sont vaincus par le héros et ses compagnons. Diomède, resté parmi les morts, est donné en pâture à ses propres chevaux[2]. Or, la Thrace où se

1. Apollod., II, 5, 7.
2. Apollod., II, 5, 8. Diod., IV, 15. La légende assurait que dans cette lutte, le jeune Abdéros (Cf. la ville d'Abdère) avait été tué par les chevaux.

passe cet événement est, dans la mythologie grecque, la patrie d'Arès, de Lycourgos ennemi de Dionysos, le séjour de Borée. Il est donc probable qu'il faut voir dans Diomède le roi de la tempête, et dans ses coursiers anthropophages les souffles violents de l'ouragan, qui, en se déchaînant sur la côte et la mer de Thrace, soulèvent les vagues, brisent les navires, tuent les hommes qui les montent, et dont la fureur ne peut être enchaînée que par le héros solaire[1].

La fable de la conquête de la *ceinture d'Hippolytè* occupe la neuvième place dans la série des travaux d'Hèraclès. Cette fable, localisée en Asie Mineure et près des côtes du Pont-Euxin, n'est chez les mythographes qu'un épisode de l'expédition du héros sur le continent asiatique. Sur les bords du Thermodon, près de la ville de Thémiscyra, était établie, nous disent-ils, la peuplade de femmes guerrières qui portent le nom d'Amazones. Leur reine, Hippolytè ou Mélanippè, possédait comme insigne de sa royauté une ceinture qui lui avait été donnée par Arès. Cette ceinture fut convoitée par Admète, fille d'Eurysthée, qui chargea Hèraclès d'aller la chercher. Celui-ci s'embarque avec plusieurs autres héros dont les plus illustres sont Télamon, Pélée et Thésée. Il touche d'abord à Paros où régnaient les fils de Minos, venge sur plusieurs d'entre eux la mort de deux de ses compagnons, emmène les autres en otage et aborde chez les Mariandyniens dont le roi Lycos était en guerre avec les Bébryces. Le héros se met du parti de Lycos, auquel il attribue, après la défaite et la mort d'Amycos, la possession de la contrée où s'élèvera un jour la ville d'Héraclée du Pont. Il conduit ensuite son expédition au port de Thémiscyra, où il débarque, lui et les siens. Hippolytè, informée de l'objet de son voyage, promet de lui donner la précieuse ceinture. Mais Hèra ne peut permettre au héros une si facile conquête. Elle se déguise en Amazone et parcourt les bords du Thermodon en répandant partout le bruit que des étrangers menacent d'enlever la reine. Les Amazones accourent en armes et à cheval sur le rivage. Le héros, croyant à un complot tramé par Hippolytè, la met à mort, lui enlève sa ceinture et, avec l'aide de ses compagnons, met en déroute l'armée des Amazones. Le combat fini, il dirige sa marche vers Troie[2]. — En parlant des rapports

Preller voit dans Abdéros, fils d'Hermès, aimé d'Héraclès, une personnification de l'étoile du matin (?).

1. Interprétation de Preller, *Griech. Mythol.*, II, p. 201.

2. Eurip., *Herc. Fur.*, 408, sqq. Apollod., II, 5, 9. Diod., IV, 16.

des Amazones avec Artémis d'Éphèse, nous avons indiqué que leur nom, s'il est véritablement d'origine grecque, exprime l'idée de puissances nourricières et fécondantes, leurs nombreuses mamelles, suivant la meilleure interprétation du mot, désignant probablement les mille seins des nuées pluvieuses. En même temps, ces femmes guerrières, qui tirent de l'arc, qui sont en rapport d'amitié avec Arès, qui entrent en lutte avec Hèraclès, avec Thésée et d'autres héros de même nature, doivent personnifier certains troubles atmosphériques. Chez Diodore, l'une d'elles s'appelle Aella (la tempête), une autre Célæno (le sombre nuage)[1]. Les Amazones ne nous semblent donc qu'une forme féminine des Centaures, et la victoire qu'Hèraclès remporte près du Thermodon est identique à celle qu'il a remportée sur le mont Pholoè. Quant à la ceinture merveilleuse qui est le prix de cette victoire, son analogie avec la ceinture d'Aphrodite, avec le collier d'Harmonia fabriqué par Hèphæstos et avec les symboles du même genre que l'on rencontre dans les traditions de la mythologie germanique, semble indiquer, d'après M. Schwartz, qu'elle n'est autre chose que l'arc-en-ciel qui accompagne ou qui suit l'orage[2].

Les légendes que nous venons de passer en revue ont toutes pour théâtre soit le sol de la Grèce propre, soit des contrées réelles, de bonne heure connues et fréquentées des Grecs, telles que la Thrace et les bords du Pont-Euxin. Le récit de la lutte d'Hèraclès contre Géryon, celui de la conquête des pommes des Hespérides transportent au contraire l'imagination dans une région lointaine et toute merveilleuse : celle dont les anciens rêvaient l'existence aux extrémités de la terre, du côté de l'occident. Pour atteindre ce monde mystérieux comme pour en revenir, le héros avait dû accomplir de longs et pénibles voyages ; il lui avait fallu traverser la plupart des contrées du bassin de la Méditerranée. De là, le caractère particulier des deux fables qui vont nous occuper : fables singulièrement complexes, car les événements qui en composent le fonds essentiel se sont grossis, avec le temps, d'une quantité

1. Les noms d'autres Amazones, Ériboia, Eurybia, Alkippè, Prothoè, Philippis, etc., se rapportent à des images semblables.

2. *Der Ursprung d. Myth.*, p. 116-118. Chez les Lithuaniens, l'arc-en-ciel est la *ceinture du ciel* (Grimm., *D. Myth.*, p. 695). Sur les Amazones, voir le travail de Klugmann, *Die Amazonen in der attischen Litteratur und Kunst*. Pour la représentation de leurs combats, voir *Arch. Zeitung*. 1876, p. 8 sqq. pl. I.

d'épisodes; les uns empruntés à des sources étrangères, les autres inventés pour satisfaire la curiosité des Grecs, à une époque où s'éveillaient en eux l'esprit d'aventure et le goût des expéditions lointaines.

Les traits principaux du *mythe de Géryon* sont déjà assez nettement indiqués dans la *Théogonie* pour qu'on puisse s'y faire une idée exacte de la lutte que soutient Hèraclès[1]. Réduit à ses éléments essentiels, le mythe est celui-ci : Géryon, être gigantesque, monstrueux (à trois têtes), était en possession d'un troupeau de vaches, gardé par le chien Orthros et par le berger Eurytion. Hèraclès tua Géryon, le chien, le berger et enleva le troupeau. Or, quelle est la signification des adversaires du héros? Géryon, dont le nom veut dire en grec « celui qui gronde ou qui mugit[2] » est né, nous dit le poète, de l'union de Chrysaor et de la nymphe Callirrhoè. Chrysaor (à l'épée d'or) étant l'image de l'éclair, et Callirrhoè, fille de l'Océan, celle des eaux pluviales, Géryon aux trois corps sera la personnification monstrueuse de l'orage. D'autre part, le nom d'Eurytion répète peut-être celui de Callirrhoè, et le mot Orthros, qui reproduit le nom védique de Vritra, ayant la signification de « crépuscule » en grec, exprime l'idée de l'obscurité ou de la nuée qui cache la lumière céleste. Quant aux vaches qui sont l'objet de la lutte, elles rappellent nécessairement celles de la poésie védique, les vaches volées par Pani et gardées par le serpent Ahi, c'est-à-dire les eaux enfermées dans le nuage. La « sombre étable » où, d'après la *Théogonie*, le héros remporte sa victoire, est également analogue à la caverne qui sert de prison aux vaches du Véda. D'après ces rapprochements, la lutte d'Hèraclès contre Géryon dans la mythologie grecque, de même que celle d'Hercule contre Cacus dans les traditions romaines, doit, comme l'a établi M. Bréal[3], provenir de la même source que la lutte d'Indra contre Vritra, qui est celle du dieu lumineux du ciel contre les démons des nuées qui emprisonnent les eaux.

Cette interprétation ne rend cependant pas compte d'un détail important de la fable de Géryon. Elle n'explique pas le choix du

1. *Theog.*, v. 287 sqq.
2. Cf. γῆρυς, voix, son. Voir G. Curtius, *Grundz. d. Griech. Etym.*, p. 177, 5e édit. Pott, *Zeitschr. für Vergl. Sprachforschung*, VII, 94; IX, 187.
3. *Hercule et Cacus*, p. 64 sqq. Cf. chez les Perses, le combat d'Ormuzd et d'Ahriman; dans les Niebelungen, la victoire de Siegfried sur le serpent qui gardait les trésors du roi Nifling (roi des nuages).

théâtre de la légende. Certains témoignages nous la montrent localisée à l'occident de la Grèce, soit près d'Ambracie, soit dans le voisinage d'Apollonie en Épire[1]; mais rien ne prouve que ces traditions soient antérieures à celle qui nous a été transmise par la *Théogonie*. Or, d'après le poète hésiodique, c'est « au delà du fleuve Océan » et du côté de l'occident qu'Hèraclès va chercher Géryon; la contrée où habite le géant, celle où paissent ses troupeaux est l'île d'Érythia. Le nom de cette île, comme la couleur brillante qui est attribuée aux génisses[2], exprime l'idée des feux rougeâtres du couchant et des teintes purpurines que revêtent à l'horizon les nuages éclairés des derniers rayons du soleil. Ces détails nous mettent sur la voie d'un mythe nouveau, qui aurait été distinct à l'origine de celui qui vient d'être indiqué, mais qui se serait combiné plus tard avec lui. Les vaches, dans la poésie des Aryas, ne sont pas toujours les eaux des nuées célestes, elles sont aussi les nuées elles-mêmes. Dans la mythologie hellénique, les troupeaux éclatants d'Hèlios désignent souvent les jours lumineux. Telle serait aussi, dans notre hypothèse, la signification des vaches que va conquérir Hèraclès. Elles personnifieraient les brillantes lumières que dérobe le redoutable géant de la nuit, qui sont enfermées dans une noire caverne sous la garde d'Orthros, le chien à deux têtes, le double crépuscule. Hercule va les chercher à l'occident, là où elles ont disparu; il les enlève en tuant les puissances des ténèbres; il les ramène le matin à l'orient. Le mythe peut avoir eu aussi la signification plus générale de la victoire remportée par le dieu éclatant du printemps et de l'été sur le monstre grondant de l'hiver, qui a volé les beaux jours : ce qu'indique peut-être le rapport de la légende de Géryon avec celle d'*Alcyoneus*. Comme Géryon, celui-ci est un être au corps immense et gigantesque, un des acteurs ordinaires de la Gigantomachie des champs Phlégréens; comme lui, il possède un troupeau de génisses qu'il a enlevées à Hèlios; comme lui encore, il est un adversaire d'Hèraclès[3]. Les monuments qui représentent cette lutte (fig. 140) nous montrent le héros debout, et assisté d'Athèna, dirigeant son arc et son épée contre Alcyoneus renversé, qui, d'une main défaillante, laisse échapper sa massue et semble gagn-

1. Hecat., fragm. 343. Skylax, *Peripl.*, p. 26.
2. Apollod., II, 5, 10.
3. Apollod., I, 6, 1. Pind., *Isthm.*, v. 32. Dissen.

par un invincible sommeil; sommeil que personnifie un génie ailé qui enchaîne ses membres[1]. Alcyoneus, c'est le géant de l'hiver, condamné à l'impuissance et frappé de mort par le dieu solaire[2].

Le mythe de l'expédition d'Hèraclès contre Géryon a été surtout développé par Diodore de Sicile et par Apollodore[3]. Le récit de ce dernier paraît le plus conforme à la tradition grecque. Suivant lui, le héros, après avoir traversé plusieurs contrées sauvages de l'Europe, aborde en Libye dont il suit les côtes dans la direction de l'occident. Il franchit le détroit de Gadès. Arrivé à Tartessos en Ibérie, il érige, comme témoignage de son passage d'Afrique en Europe, une colonne sur chacun des deux continents. Importuné



Fig. 139. — Hercule vainqueur d'Alcyoneus.

dans son voyage par la chaleur excessive du soleil, il tend son arc contre Hèlios. Celui-ci, admirant son audace, lui prête, pour traverser l'Océan, une coupe d'or, celle-là même où le dieu se plonge pour descendre dans les profondeurs de la nuit; image identique à celle de la couche dorée qui le transporte sur le cours de l'Océan du pays des Hespérides à celui des Éthiopiens. Le voyage que fait Hèraclès à la recherche des troupeaux d'Érythia est donc analogue à celui qu'Hèlios accomplit pendant la nuit d'occident en orient. Arrivé au terme de sa route, le héros campe sur le mont Abas (l'inaccessible). Le chien Orthros qui l'aperçoit s'élance contre lui. Mais Hèraclès le frappe et l'assomme de sa massue; il tue ensuite

1. Müller-Wieseler, *Denkm. d. Alt. Kunst*, II, n° 873, 881. Ce génie, dans la figure reproduite ici, est peut-être la *Kèr* de la mort.
2. Interprétation de Preller, *Griech. Mythol.*, II, p. 207.
3. Diod., IV, 17 sqq. Apollod., II, 5, 10.

le bouvier Eurytion accouru à la défense du chien. Cependant Ménoitès, qui près de là faisait paître les troupeaux d'Hadès[1], avertit Géryon de ce qui se passe. Le géant atteint Hèraclès au moment où il enlevait les génisses, engage la lutte contre lui, mais ne tarde pas à tomber percé des flèches du héros.

Le retour d'Hèraclès, qui devait avoir pour les Grecs l'attrait de tout récit de voyages lointains, se complique d'un certain nombre d'aventures. Le héros, vainqueur de Géryon, s'embarque avec le troupeau qu'il a conquis, traverse de nouveau l'Océan, aborde à Tartessos et rend à Hèlios la coupe que celui-ci lui avait prêtée. Pour rentrer à Mycènes, il n'aura plus à franchir que la mer Ionienne ; son voyage sera en très grande partie un voyage de terre. Des traditions qui attestent la diffusion de la légende héracléenne dans tout le bassin de la Méditerranée, nous font voir le héros traversant l'Ibérie et le midi de la Gaule, arrivant chez les Ligures où il tue les fils de Poséidon qui avaient essayé de lui dérober ses génisses, passant en Tyrrhénie, de là dans la contrée où s'élèvera Rome plus tard et qui est le théâtre de la légende italique de sa lutte contre Cacus. Quand il arrive à Rhégium, un de ses taureaux saute dans la mer, passe le détroit et aborde en Sicile où Éryx, fils de Poséidon, le mêle à son propre troupeau. Hèraclès ayant confié la garde de ses vaches à Hèphæstos, court à la recherche de son taureau qu'il trouve dans les étables d'Éryx ; mais celui-ci ne veut le lui rendre qu'à la condition d'être vaincu par lui à la lutte. Le héros terrasse trois fois son adversaire, le met à mort, et emmène son taureau qu'il pousse avec les autres vers la mer Ionienne dont il franchit le détroit. Quand il est sur les côtes de Grèce, Hèra envoie un taon qui affole le troupeau ; les vaches se dispersent jusqu'aux montagnes de Thrace. Hèraclès les rassemble à grand'peine, les conduit vers l'Hellespont, leur fait traverser le Strymon, dont il obstrue le cours en le remplissant d'énormes pierres, et arrive enfin à Mycènes où les vaches conquises sont sacrifiées par Eurysthée à la grande divinité d'Argos, Hèra[2]. Il serait évidemment téméraire de vouloir interpréter un récit comme celui-là, où se combinent et s'amalgament les éléments les plus divers et dont les détails géographiques, fruits d'une imagination

1. Ces troupeaux d'Hadès sont sans doute les nuits, comme les jours sont les troupeaux d'Helios.
2. Apollod., II. 5. 10.



déjà savante, excluent d'ailleurs l'idée d'une tradition vraiment populaire.

Le mythe de la conquête des *pommes d'or des Hespérides* offre avec celui que nous venons d'exposer cette analogie qu'il a à peu près le même théâtre. Quand Apollodore nous dit que le jardin des Hespérides est situé dans la région des Hyperboréens[1], il est en contradiction avec les plus anciens témoignages de la poésie grecque. Les Hespérides, filles d'Hespéros, de l'étoile du soir qui s'élève à l'horizon près de l'endroit où disparaît le soleil, ont, d'après Hésiode, un séjour voisin de celui d'Atlas qui supporte à l'occident le poids de la voûte céleste. Leurs brillants jardins, avec leurs arbres chargés de fruits dorés, s'étendent « du côté de la nuit, et au delà du fleuve Océan », c'est-à-dire dans la région même où est l'île de Géryon[2]. Deux des nymphes Hespérides portent d'ailleurs les noms significatifs d'Ægiè et d'Érythéia. Les anciens avaient déjà remarqué[3] que le mythe reposait peut-être sur la confusion qui avait dû se produire entre les deux sens du mot grec μῆλα qui veut dire tantôt « pommes », tantôt « troupeaux ». Les pommes d'or que va conquérir Hèraclès seraient donc identiques aux brillantes génisses de Géryon : hypothèse que paraît confirmer le caractère du monstre préposé à leur garde; le dragon Ladon, fils de Typhaon et d'Échidna, ayant évidemment une certaine affinité avec le chien Orthros.

L'imagination des écrivains grecs s'était étendue avec complaisance sur les divers incidents du voyage d'Hèraclès à la recherche du trésor des Hespérides. Là encore, comme dans le mythe de Géryon, les épisodes de la fable tiennent plus de place que la fable même, dont le fonds hellénique s'est enrichi de traditions originaires de la Phénicie, de l'Égypte et de la Libye. Le héros, parti de Mycènes, se met en route dans la direction du nord, traverse la Macédoine où Apollodore place le théâtre de sa lutte contre Cycnos, passe en Illyrie et arrive sur les bords de l'Éridan. Là il rencontre les Nymphes, filles de Zeus et de Thémis, qui lui conseillent de s'adresser à Nérée, le vieillard prophétique de la mer, pour obtenir de lui la révélation de la retraite mystérieuse où se cachent les Hespérides. Hèraclès suit leur avis, réussit à enchaîner le dieu

1. II, 5, 11.
2. *Theogon.*, 215, 274, 517.
3. Diod., IV, 26.



malgré ses transformations, comme Ménélas a fait pour Protée, et, quand il lui a arraché son secret, il se rend en Libye. Là, il rencontre un ennemi; c'est *Antée,* fils de Poséidon et de la Terre, être gigantesque qui forçait tous les étrangers qui abordaient à la côte à se mesurer avec lui, qui les terrassait, les mettait à mort, et suspendait ensuite leurs dépouilles dans le sanctuaire de son père. Le héros s'attaque au monstre, le harcèle et le fatigue; mais il s'aperçoit que son adversaire reprend des forces nouvelles chaque fois que ses pieds touchent le sein de la terre, sa mère divine. Il l'étreint alors dans ses bras nerveux, l'enlève dans les airs et l'y étouffe[1]. Ainsi, remarque M. Cox, la noire nuée d'orage, formée des vapeurs de la mer et qui s'appesantit sur les côtes, ne peut être vaincue par le soleil que quand celui-ci l'a forcée à quitter la terre et à s'élever dans les espaces célestes où ses rayons finissent par la dissiper[2].

De Libye Hèraclès se rend en Égypte et y devient le héros d'une nouvelle aventure. Le roi Bousiris, dont la légende était populaire en Grèce où il était devenu un des personnages favoris de la scène comique, avait, disait-on, à une époque où l'Égypte souffrait d'une longue disette, fait venir de Cypre le devin Phrasios. Celui-ci déclara que Jupiter n'accorderait au pays le bienfait des pluies que si on lui sacrifiait chaque année un étranger. Bousiris s'empressa de profiter de cet avis en prenant le prophète pour première victime; et, à partir de ce jour, les étrangers trouvés sur la côte d'Égypte furent massacrés par ses ordres. Hèraclès, arrivé dans le pays, devait subir le sort de tous. Il se laisse d'abord enchaîner et conduire au temple du dieu; mais, quand il est arrivé devant l'autel, il brise soudain ses liens, se précipite sur Bousiris et sur son fils Iphidamas et les égorge sans pitié[3]. Cette fable, prise à la lettre, semblerait impliquer l'usage de sacrifices humains à une époque reculée de l'histoire de l'Égypte. Mais Hérodote déclare le fait inadmissible et ne reconnait pas de valeur à cette fable[4], où il ne faut voir peut-être que l'expression exagérée des dangers qui menaçaient primitivement les étrangers jetés par la mer sur la côte égyptienne.

1. Récit développé par Lucain, *Phars.*, IV, 617 sqq. Cf. Stat., *Theb.*, VI, 893.
2. *Mythol. of the Aryan Nations*, II, 52.
3. Cf. Macrob., *Sat.*, VI, 7. Hyg., *Fab.*, 31.
4. II, 45.

Le héros, continuant son voyage, arrive en Éthiopie où il tue Émathion fils de Tithon et rétablit à sa place son frère Memnon, traverse les déserts de la Libye qu'il purge de leurs bêtes féroces, et atteint l'Océan. D'après un autre itinéraire, il s'était dirigé de l'Égypte dans l'Inde où son expédition rappelle celle de Bacchus; de là, vers le nord, où, sur le Caucase, il avait délivré Prométhée en perçant de ses flèches l'aigle, instrument de la torture du Titan[1]. Celui-ci l'avait récompensé en lui indiquant la route à suivre pour atteindre le séjour d'Atlas et des Hespérides. Le héros y était arrivé à travers le pays des Scythes, les monts Riphées et la région des Hyperboréens. Mais, comme nous l'avons dit, la tradition la plus générale est celle qui fait traverser à Hèraclès, comme dans l'expédition contre Géryon, l'Océan occidental, de l'autre côté duquel il se trouve en relation naturelle avec Atlas. C'est ce dernier, d'après le récit d'Apollodore, qui se charge de cueillir les pommes d'or, tandis que le héros supporte à sa place le poids du ciel. Mais Atlas, une fois de retour, veut aller porter lui-même son butin à Mycènes. Hèraclès est forcé d'user d'un stratagème pour se soustraire au fardeau qui pèse sur ses épaules. — Ce n'est là qu'un jeu de l'imagination des conteurs grecs. D'après la version la plus ancienne, Hèraclès avait pénétré lui-même dans le merveilleux jardin, avait tué le dragon qui en était le gardien, et détaché les pommes de l'arbre pour les rapporter à Eurysthée. La peinture de vase ici reproduite (fig. 140) implique une variante de cette tradition, puisqu'elle nous montre le héros recevant les pommes des mains d'une Hespéride qui les cueille, tandis que le dragon, enroulé autour de l'arbre, est occupé à boire dans une patère que lui présente une autre nymphe. On ajoutait qu'Eurysthée avait fait cadeau des pommes à Hèraclès, qui les avait données à Athéna : la déesse les avait rétablies là où elles étaient et où elles doivent toujours être; « car elles sont immortelles[2] ».

Le récit du douzième et dernier travail d'Hèraclès nous transporte dans une région également merveilleuse, mais plus rapprochée du séjour de l'homme, dans ce domaine de la mort où le héros était descendu et d'où il était revenu. Les poèmes homériques font déjà mention de ce voyage infernal d'Hèraclès et de son retour à la lumière, où, escorté d'Hermès et d'Athèna, il traîne derrière lui le

1. Sur les représentations de cette scène, voir O. Jahn, *Arch. Beiträge*, p. 226 sqq. et pl. VIII.

2. Sources principales du récit : Apollod., II, 5, 11. Diod., IV, 26 sqq. Apollon. Rhod., IV, 1396.

redoutable chien de garde de l'Hadès[1]. Cette simple légende s'était plus tard enrichie de plusieurs incidents. A une époque où la religion d'Éleusis promettait à ses fidèles une vie future bienheureuse, où la participation aux mystères était considérée comme la condition du salut des âmes, on imagina que le héros, avant de se mettre en route pour les sombres demeures, était allé se faire initier aux secrets d'en bas dans le sanctuaire des Grandes Déesses[2]. De là, il était parti pour le cap Ténare où se trouvait un des orifices de l'Hadès, et il était descendu au séjour des morts sous la conduite d'Hermès. A sa redoutable approche, toutes les ombres s'enfuient, sauf Méléagre et la Gorgone; vains fantômes qu'il essaye inutilement de percer de son épée. Près des portes des enfers, il rencontre Thésée et Pirithoos enchaînés, qui tendent vers lui leurs mains suppliantes; mais, au moment où il va donner la liberté au second, un tremblement de terre éclate qui rend ses efforts inutiles. Après avoir fait rouler le rocher qui écrasait Ascalaphos, il immole une des génisses d'Hadès dont il donne le sang à boire aux âmes des morts, et terrasse à la lutte Ménoitès, le bouvier du roi infernal[3]. Il demande ensuite à Pluton la permission d'emmener Cerbère. Cette permission lui est accordée, à la condition qu'il se rendra maître de l'animal sans le secours de ses armes. Sur les bords de l'Achéron, il rencontre le chien à trois têtes[4], à la queue de dragon; il le saisit par le cou (fig. 141), le serre jusqu'à l'étouffer et le traîne ainsi vers la région supérieure où, précédé d'Hermès, il voit la lumière près de Ténare, d'Hermione ou de Coronée, suivant les diverses traditions. Quand il a montré Cerbère à Eurysthée, il le renvoie dans le monde des ténèbres[5].

La signification de ce mythe ne peut guère laisser de doutes dans l'esprit. Cerbère, fils de Typhon et d'Échidna, frère d'Orthros[6], est, comme celui-ci, un chien monstrueux. Or, dans la mythologie aryenne, le chien, l'animal mythique qui veille aux portes du ciel, de même

1. *Iliade*, VIII, 367. *Odyss.*, XI, 623.
2. Apollod., II, 5, 12.
3. Ce berger d'Hadès n'est qu'une autre forme d'Eurytion, berger de Géryon.
4. Telle est sa forme ordinaire. Dans la *Théogonie* (v. 311), le chien d'Hadès, à la voix d'airain, est un monstre à « cinquante têtes, » comme Typhaon.
5. Apollod., II, 5, 12. La scène est souvent reproduite sur les vases archaïques. V. Gerhard, *Auserles. Vasenbilder*, pl. 129-131.
6. *Theogon.*, 306-312.



que le chien réel a sa place au seuil de la maison [1], est généralement

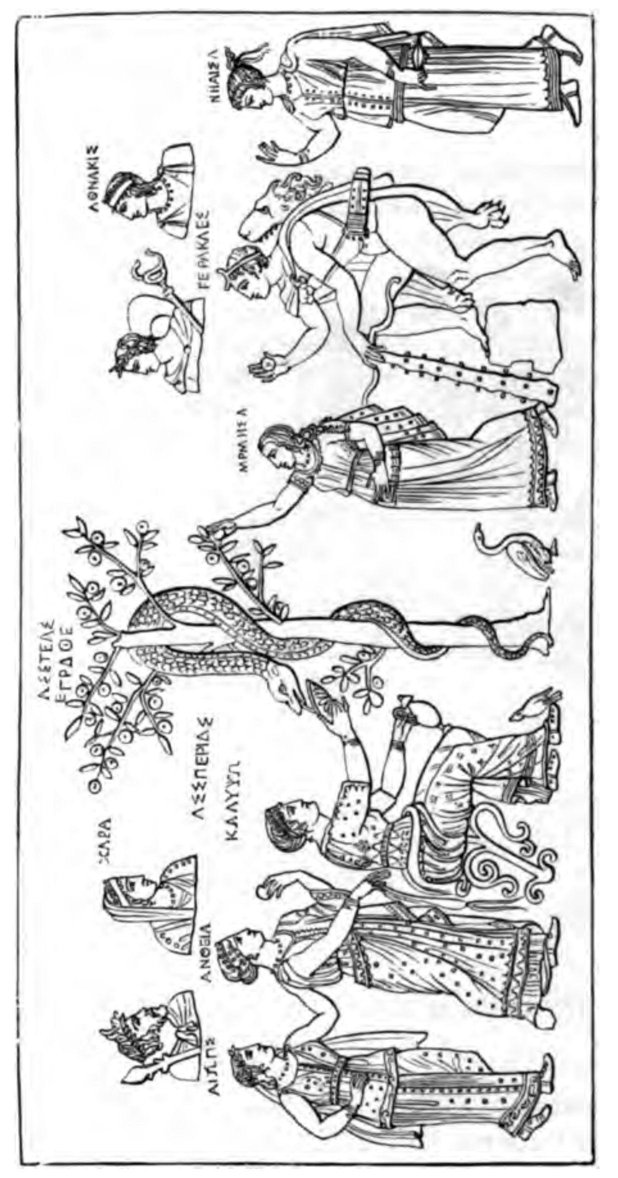


Fig. 140. — Hercule au jardin des Hespérides.

une personnification du crépuscule. Cerbère, dont le nom est syno-

1. De Gubernatis, *Mythologie zoologique*, t. II, p. 18 de la trad. de M. P. Regnaud.

nyme d'obscurité[1], fut probablement d'abord le crépuscule du soir, le gardien de la nuit du côté de l'occident. C'est dans cette région occidentale et transocéanique que la tradition de l'*Odyssée* place le séjour des ombres. Cerbère était ainsi devenu le redoutable portier des enfers, et il conserva ce sens restreint quand l'imagination grecque transporta les enfers dans les profondeurs de la terre. Hèraclès qui descend dans le monde obscur de la mort et qui en revient avec Cerbère enchaîné, c'est donc le soleil qui, le soir,



Fig. 141. — Hercule et Cerbère.

pénètre dans la région des ténèbres, qui, le matin, vainqueur des puissances de la nuit, revient à la lumière où il semble traîner avec lui le chien du crépuscule, dont l'apparition sur la terre ne dure qu'un instant.

III. EXPÉDITIONS GUERRIÈRES ET AVENTURES DIVERSES D'HÈRACLÈS. SA MORT.

La descente aux enfers est la dernière des épreuves qui soit imposée au héros par Eurysthée. Mais le récit des Douze Travaux est loin d'épuiser la riche matière de la légende héracléenne. Cette légende comprend plusieurs autres aventures, qui, tout en ayant à

1. Voir Max Müller, *Nouv. leçons*, II, p. 224, trad. de M. Perrot.

peu près la même signification mythique que les précédentes, nous sont présentées par la tradition grecque sous un aspect différent. Hèraclès n'y est plus un héros souffrant, un esclave soumis aux dures volontés d'un maître. Le temps des épreuves est passé pour lui, et son action puissante se déploie désormais en pleine liberté. Les ennemis qu'il va combattre ne sont plus des monstres; ce sont des hommes. Il devient le héros guerrier et toujours triomphant, qui, sur la terre de Grèce, venge les injures qui lui sont faites ou prête l'appui de son bras aux peuples opprimés par d'injustes voisins; il est en même temps le héros national qui va porter jusque chez les barbares d'Asie la gloire et la terreur du nom hellénique.

La première expédition du héros, dans cette carrière nouvelle ouverte à son activité, est celle qu'il dirige contre *Eurytos,* roi d'Œchalie. La Thessalie, l'Eubée, la Messénie surtout qui prétendait posséder les restes mortels d'Eurytos, se disputaient l'honneur d'avoir été le théâtre de cette lutte mémorable. Mais la légende d'Eurytos est partout la même. Le roi d'Œchalie est, au témoignage de l'*Odyssée,* un illustre archer, comme Hercule lui-même, comme Apollon sous les traits duquel il est tombé pour l'avoir provoqué au jeu de l'arc[1]. Eurytos dont les flèches ne manquent pas leur but, et dont un fils porte le nom de Toxeus (l'archer)[2], paraît donc être un héros de même nature qu'Hèraclès : héros local dont le culte a dû céder la place à celui de son glorieux rival, ou qui, en langage mythique, a été tué par lui. Eurytos, disait-on, avait offert sa fille *Iolè* comme prix de la victoire à quiconque serait plus habile que lui et que ses fils dans l'art de tendre un arc et de diriger une flèche. Hèraclès accepte la lutte et est vainqueur. Mais Eurytos refuse de lui donner sa fille, et le chasse honteusement de sa demeure. Le héros est donc forcé de s'éloigner momentanément de la belle vierge qu'il aime, comme le soleil, suivant l'interprétation de M. Cox, se sépare promptement de la jeune aurore, ou des nuages du matin, nuages aux teintes violettes dont le nom d'Iolè rappelle l'idée. Il ne reviendra faire la conquête d'Iolè, en se vengeant d'Eurytos, qu'à la fin de sa carrière, un peu avant sa mort,

1. *Odyss.*, VIII, 224-228. D'après Théocrite (XXIV, 107) et Apollodore (II, 4, 9), Eurytos avait appris à Hercule le tir de l'arc. Ses flèches arriveront plus tard entre les mains d'Ulysse, cet autre illustre archer de l'âge héroïque (*Odyss.*, XXI, 12 sqq.).

2. Hesiod., ap. Schol., Soph., *Trachin.*, 260. Ses autres fils portent les noms d'Iphitos, Clytios et Dèïon. Cf. Welcker, *Alte Denkmäler*, V, pl. 15.

c'est-à-dire à l'heure où le soleil couchant semble de nouveau s'unir aux vapeurs purpurines dont il s'était approché au début de sa course. Mais auparavant, sa colère, d'après le récit des mythographes, s'était appesantie sur un des fils d'Eurytos, Iphitos. Celui-ci allant à la recherche des vaches qui avaient été volées à son père par Autolycos, fils d'Hermès, rencontra Hèraclès qu'il soupçonnait du larcin et le pria de lui venir en aide. Le héros le fit périr traîtreusement, au mépris des lois de l'hospitalité, ou, suivant une autre version, dans un moment de folie. A la suite de ce meurtre, Hèraclès se rendit à Delphes pour s'y faire purifier. Le dieu le condamna à se mettre en servitude pour une année et à donner son salaire à Eurytos, comme prix du sang de son fils. Hermès se chargea de vendre Hèraclès qui fut acheté par Omphale[1].

Ici se place le séjour du héros à la cour de la reine de Lydie, fille de Iardanos, veuve de Tmolos. Pendant cette période, les poètes romains nous représentent Hercule plongé dans une vie de délices et de mollesse, vêtu d'habits de femme, filant de la laine aux pieds d'Omphale qui a endossé la peau du lion de Némée[2]. Cette tradition est, à n'en pas douter, d'origine asiatique. Le héros efféminé par l'amour de la reine lydienne n'est pas en effet l'Hercule grec; c'est le dieu assyrien Sandan ou Sandon avec lequel on l'identifiait, dieu à la nature hermaphrodite. Quant à Omphale, elle appartient, d'après M. Alfred Maury[3], à cette catégorie des déesses de la volupté et de la génération que l'on rencontre dans toute l'Asie Mineure. Il est à remarquer, en effet, que les écrivains grecs paraissent ignorer cette singulière transformation d'Hèraclès. Loin de supposer son activité enchaînée, ils nous le montrent au contraire continuant sur la terre d'Asie, et malgré son esclavage, la série de ses utiles travaux; enchaînant les Cercopes près d'Éphèse, tuant le brigand lydien Syleus, détruisant le serpent du fleuve Sygaris, précipitant dans les flots du Méandre, Lityersès, le géant altéré de sang. Ils ajoutent qu'Omphale, émerveillée du courage et de l'audace du héros, s'empressa de lui rendre la liberté[4].

La guerre d'Hèraclès contre les Amazones, dont nous avons indi-

1. Sources du mythe : Schol., *Iliade*, V, 392. Soph., *Trachin.*, 252 sqq. Apollod., II, 6, 1-3. Diod., IV, 31.

2. Ovid., *Fast.*, II, 305. *Heroid.*, IX, 53.

3. *Religions de la Grèce*, t. III, p. 152-154. Cf. Movers, *die Phönizier*, I, 458 sqq.

4. Apollod., II, 6, 3. Diod., IV, 31.

qué les principaux incidents en étudiant la fable de ses travaux, n'était qu'un épisode de l'expédition du héros contre Troie : légende plus ancienne peut-être que celle de l'*Iliade* et dont elle est comme la première ébauche[1]. Les motifs de cette expédition étaient les suivants. Le roi Laomédon, voyant son pays ravagé par la peste et en proie à un dragon monstrueux, avait, sur l'avis d'un oracle, offert sa fille Hésionè en victime expiatoire. Il l'avait attachée vivante à un rocher où elle devait être dévorée par le monstre. Hèraclès s'étant offert à délivrer Hésionè, Laomédon promit de lui donner en retour les coursiers merveilleux qu'il avait reçus de Jupiter comme compensation de l'enlèvement de Ganymède. Le héros combattit le dragon, le tua et sauva Hésionè, comme Persée avait sauvé Andromède. Mais Laomédon fut infidèle à sa parole. Irrité de ce manque de foi, Hèraclès s'embarque avec six vaisseaux et un grand nombre de compagnons, met le siège devant Ilion, détruit la ville de fond en comble et revient dans la direction de l'Argolide. L'implacable haine d'Hèra le poursuit dans son voyage : avec l'aide de Borée, la reine du ciel soulève les vagues de la mer et déchaîne un orage épouvantable qui jette Hèraclès dans l'île de Cos, d'où il marchera plus tard, sous la conduite d'Athèna, à la rencontre des Géants dans les plaines Phlégréennes[2]. Jupiter châtie son épouse, délivre son fils et le ramène sain et sauf à Argos. Tel est le simple récit de l'*Iliade*[3] qui, chez les poètes postérieurs, s'est grossi d'une quantité d'incidents qui offrent peu d'intérêt.

A partir de ce moment, le Péloponèse, où Hèraclès a comme son centre d'opérations à Mycènes, devient le théâtre d'un grand nombre d'aventures ou d'exploits merveilleux dont nous n'indiquerons que les plus importants au point de vue mythique. Dans l'expédition qu'il entreprend en Élide pour châtier Augias qui, comme Eurytos et Laomédon, lui a refusé le salaire promis, Hèraclès a pour adversaires les deux *Molions :* monstres qui ont deux têtes entées sur un seul corps; géants jumeaux, analogues aux deux Aloades Éphialtès et Otos, et qui doivent être la personnification des mêmes phénomènes. Comme l'a remarqué M. Max Müller[4], le nom des Aloades qui veut dire « les batteurs en grange », a la même signification que

1. *Iliade*, V, 638; XIV, 250; XV, 25; XX, 144.
2. Apollod., II, 7, 1. Cf. Eurip., *Herc. Fur.*, 177; 1191.
3. *Loc. cit.*
4. *Nouv. leçons*, t. II, p. 33 de la trad. française.



celui des Molions (les broyeurs)[1], et tous deux doivent être rapprochés de Miölnir (le briseur) qui est le marteau de Thor, dieu de la foudre dans la mythologie du Nord. Les deux Molions doivent donc, vraisemblablement, être considérés comme les images du tonnerre et de l'éclair : monstres célestes qui, en se distinguant l'un de l'autre, se tiennent cependant et ne font, pour ainsi dire, qu'un. La victoire remportée par le héros sur les Molions ne serait donc qu'une variante nouvelle de l'éternel triomphe du dieu solaire sur les puissances de l'orage.

Après cet exploit, les mythographes placent l'expédition de Pylos où Périclyménos, fils de Nélée, est vaincu par Hèraclès[2] ; celle de Lacédémone qui a pour effet le châtiment des fils d'Hippocoon, et le rétablissement de Tyndare sur le trône de Laconie.

A Tégée, en Arcadie, Hercule se trouvait en rapport avec Augè, dont la dramatique histoire a eu le privilége d'inspirer successivement chacun des trois grands tragiques athéniens. Fille d'Aléos et prêtresse d'Athèna, *Augè* fut un jour surprise par Hèraclès qui la déshonora dans un moment d'ivresse[3] : de cette union naquit un fils, *Tèlèphos*. L'enfant, à peine né, fut caché par sa mère, qui redoutait Aléos, dans le sanctuaire de la déesse vierge, dont la colère excitée par cette profanation suscita une peste qui désola le pays. Cependant le roi finit par découvrir la honte de sa fille et la retraite où était l'enfant. Il le fait exposer sur le mont Parthénios, comme Œdipe fut exposé sur le mont Cithéron. La mère est livrée à Nauplios qui doit la précipiter dans la mer, mais qui touché de son malheur, l'envoie en Mysie où elle devient l'épouse du roi Teuthras. Cependant le jeune Tèlèphos, merveilleusement échappé à la mort, allaité par une biche, grandit au milieu des bergers de la montagne. Arrivé à l'âge d'homme, il va consulter l'oracle et, sur son avis, se met en route pour la Mysie à la recherche de sa mère. Le roi Teuthras qui l'accueille était alors en guerre avec ses voisins : il promet à Tèlèphos de lui donner en mariage Augè qu'il fait passer pour sa fille, si le jeune héros réussit à le débarrasser de ses ennemis. Celui-ci est vainqueur. Teuthras, fidèle à sa

1. Ils sont les fils d'*Actor* (*Iliade*, XI, 709, 750 ; XXIII, 638), personnage qui a le même sens (ἄγνυμι, briser).

2. Apollod., II, 7, 3. Cf. I, 9, 9. Périclyménos, dans sa lutte contre Hèraclès, prend tour à tour la forme d'un lion, celle d'un serpent, celle d'une abeille.

3. Eurip., *Augè*, fragm. 1.

parole, lui abandonne Augè. La mère et le fils, inconnus l'un à l'autre, vont donc être unis, comme dans l'histoire de Jocaste et d'Œdipe. Mais Augè, troublée d'un secret pressentiment, répugne à cette union : pour l'éviter, elle veut tuer Tèléphos, quand un dragon envoyé par les dieux les sépare. Tèléphos, à son tour, dirige ses armes contre sa mère. Mais, tout à coup, Hèraclès, invoqué par elle, fait son apparition et révèle à Tèléphos le secret de sa naissance. La mère et le fils, la reconnaissance opérée, reviennent ensemble dans leur patrie [1]. On conçoit facilement comment Eschyle, Sophocle et Euripide avaient trouvé la matière d'un drame [2] dans cette fable tragique dont l'interprétation est assez embarrassante. Parmi les mythologues contemporains, Preller et Hartung, se fondant surtout sur l'assimilation d'Ilithyia à Augè dans le canton de Tégée [3], voient dans la fille *brillante* (αὐγή, éclat lumineux) d'Aléos une personnification de la lune. Pour Preller, Tèléphos (dont l'éclat s'étend au loin, τῆλε, φῶς) serait l'étoile du matin. Mais l'analogie frappante de la fable en question avec celle de Persée et celle d'Œdipe semble plutôt indiquer qu'il faut reconnaître dans Augè une aurore et dans son fils Tèléphos un héros solaire, né des feux du matin, qui, arrivé au terme de sa course, retrouve sa mère, la nymphe éclatante du couchant comme de l'orient. Le fils d'Hèraclès, comme il arrive souvent dans les généalogies mythologiques, serait ainsi d'une nature identique à celle de son père.

C'est en Étolie, et dans le pays de Trachine, au pied de l'Œta, que se placent les dernières aventures de la carrière d'Hèraclès. Le héros s'était rendu auprès d'Œneus, roi des Étoliens de Calydon, pour lui demander en mariage sa fille *Déjanire*. Mais il avait rencontré là un redoutable rival, Achéloos, qui depuis longtemps briguait la main de la vierge en se présentant à son père sous des formes effrayantes. Tantôt il était un taureau mugissant, tantôt un serpent aux longs anneaux, tantôt un homme dont la tête était armée de deux cornes et dont la bouche frémissante vomissait des

1. Sources : Apollod., II, 7, 4; III, 9, 1. Pausan., VIII, 4, 9; VIII, 48, 7; X, 28, 8. Diod., IV, 33. Hygin., *Fab.*, 99-100. Pour la suite de l'histoire de Tèléphos et la part qu'il prend aux événements de la guerre de Troie, voir Hyg., *Fab.*, 101. — Pour les monuments figurés, voir O. Jahn, *Arch. Beiträge*, p. 233 sqq.

2. La pièce d'Eschyle avait pour titre les *Mysiens;* celle de Sophocle, les *Aléades;* celle d'Euripide, *Augé.*

3. Pausan., VIII, 48, 7.

flots d'eau[1]. Œneus, épouvanté, allait céder à ses menaces, quand arrive Hèraclès qui, armé de ses flèches, de sa lance et de sa massue, marche à la rencontre de l'importun prétendant. La lutte s'engage corps à corps; les deux adversaires se frappent et se heurtent avec fracas. Le héros brise enfin une des cornes du monstre: Achéloos, pour la conserver, lui donne en échange la corne d'Amalthée dont il était possesseur[2]. Cette corne, remise entre les mains d'Œneus, comme prix de sa fille, ou suivant d'autres versions, à Jupiter ou aux Nymphes, restera le symbole de l'abondance et de la fécondité du sol. Les critiques anciens, et après eux quelques modernes, ont cru voir dans ce récit l'image d'une victoire remportée par l'industrie humaine sur la violence des eaux torrentielles de l'Achéloos, qui, son cours une fois réglé, fut pour la contrée qu'il traverse un véritable bienfaiteur[3]. Mais cette interprétation topique se soutient difficilement. L'Achéloos est sans doute, aux temps historiques, le plus grand des fleuves de la Grèce, celui dont le cours inférieur séparait l'Étolie de l'Acarnanie. Mais, dans le langage mythologique, Achéloos, fils d'Océan et de Téthys, ne désigne point tel cours d'eau déterminé; il est la rivière en général, la rivière qui a sa source au ciel, suivant l'expression homérique (διιπετής). Achéloos a donc été primitivement le fleuve céleste, conçu comme un monstre redoutable et aux aspects multiples qui, dans le combat de l'orage, prend tantôt la forme du serpent-éclair, tantôt celle du taureau, c'est-à-dire du tonnerre mugissant; monstre vaincu par le dieu de la brillante lumière qui, en brisant ses cornes, en fait jaillir les eaux qui arrosent et fécondent le sol[4]. Quant à la vierge Déjanire qui est le prix de la lutte, la signification en est moins facile à déterminer. Le nom de sa mère Althæa (la nourricière) qui doit se confondre avec Amalthæa, ses relations avec le Centaure Nessos dont nous allons parler, enfin l'action fatale qu'elle exerce sur la destinée d'Hèraclès, puisqu'elle sera, sans le vouloir, cause de sa mort, peuvent seulement nous faire supposer qu'elle est en rapport avec les phénomènes des nuages et des eaux célestes.

L'union du héros et de Déjanire ne tarde pas, en effet, à être troublée par divers incidents malheureux. Pendant son séjour chez

1. Soph., *Trachin.*, 9.
2. *Ibid.*, v. 507 sqq. Hyg., *Fab.*, 31.
3. Strab., X, p. 458. Diod., IV, 34. Interprétation adoptée par Preller.
4. Cf. Schwartz, *der Ursprung der Mythologie*, p. 60-61.

son beau-père Œneus, Hèraclès tue involontairement un de ses parents, le jeune Eunomos. Ce meurtre le force à s'exiler, suivant la loi. Il quitte donc l'Étolie avec Déjanire pour gagner le pays de Trachine où régnait Céyx. Les deux époux arrivent sur les bords du fleuve Évènos dont le Centaure Nessos faisait traverser les eaux aux voyageurs, en les portant sur son dos, d'une rive à l'autre. Déjanire est confiée au Centaure qui, au milieu du fleuve, veut attenter à son honneur (fig. 142). Hèraclès se retourne, tend son arc et perce Nessos au cœur d'une flèche empoisonnée. Le Centaure mourant engage Déjanire à recueillir le sang tombé de sa blessure et à en composer un philtre dont l'action magique lui permettra de



Fig. 142. — Nessos et Déjanire.

reconquérir l'amour de son époux, s'il vient un jour à l'abandonner pour une rivale. Déjanire n'aura que trop tôt l'occasion d'éprouver la puissance de ce philtre. Après diverses expéditions glorieuses contre les Dryopes, contre les Lapithes, contre Cycnos, Hèraclès quitte le pays de Trachine pour marcher contre Eurytos dont il n'avait pas encore vengé les insultes. Il détruit Œchalie de fond en comble, massacre Eurytos et ses fils, et emmène avec lui la belle Iolé qu'il avait jadis quittée à regret et dont l'amour trouble et enflamme son cœur. Avant de rentrer à Trachis, où Déjanire restée seule attend avec anxiété le retour de son époux, il aborde au promontoire de Kènæon en Eubée. Là, voulant adresser de solennelles actions de grâces à Jupiter, il dépêche à Trachis son com-

pagnon Lichas qui doit lui rapporter une tunique blanche, un vêtement de fête dont il désire se parer pour le sacrifice. Déjanire apprend par le messager le retour d'Iolè et la passion d'Hèraclès pour la fille d'Eurytos. Dans sa jalousie, elle se souvient de la dernière recommandation du Centaure. Elle trempe la tunique dans la préparation magique qu'elle a composée avec le sang de Nessos, et l'envoie à son époux. A peine le héros s'en est-il revêtu, que le venin dont elle est enduite s'attache à son corps et court dans tous ses membres. En proie à d'intolérables souffrances, fou de douleur, le héros saisit Lichas par les pieds et le précipite dans la mer. Il essaye ensuite de se dégager de l'étreinte fatale; il veut déchirer le vêtement, mais il arrache en même temps des lambeaux de son corps meurtri. Sentant alors que sa dernière heure approche, il gravit les pentes de l'Œta, brise de sa main puissante les pins et les chênes de la montagne, les amasse en bûcher à son sommet, y monte et ordonne à ses compagnons d'y mettre le feu. Ce service, que ceux-ci lui refusent, lui est rendu par Pœan, père de Philoctète, à qui il remet en échange son arc et ses flèches. Des flots de fumée montent vers le ciel, la flamme pétille et flambe : le corps du héros va être consumé, quand un nuage descendu d'en haut enlève et transporte dans l'Olympe, au milieu du tonnerre et des éclairs, le fils de Jupiter [1].

Cette fin tragique d'Hercule est peut-être, comme l'a remarqué Max Müller [2], une grande et magnifique image du soleil se couchant au milieu des nuages. Les sombres vapeurs qui cachent l'astre du jour au terme de sa carrière, sont comme un fatal vêtement jeté sur son corps glorieux, vêtement qu'il essaye de déchirer, en perçant par intervalles, de son ardente splendeur, l'obscurité ennemie qui l'enveloppe. Efforts inutiles. Les nuages s'enflamment; des torrents de feu et de fumée s'échappent du bûcher qui brûle à l'horizon : bientôt le ciel occidental n'est plus qu'un vaste embrasement, au sein duquel périt le héros, consumé par les feux qu'il vient d'allumer.

1. Soph., *Trachin.*, *passim*. Apollod., II, 7, 7. — La fable du bûcher d'Hercule est probablement d'origine orientale. Elle appartient à l'Hercule lydien, au dieu *Sandan*. A Tarse (Dio Chrys., *Orat.*, XXXIII) on célébrait, en l'honneur d'Hèraclès-Sandan, la fête du bûcher dont le souvenir s'est conservé sur les monnaies de cette ville. Les médailles de Philadelphie, près de Tarse, nous montrent un bûcher pyramidal, surmonté d'un aigle, avec la figure d'Hèraclès-Sandan (Maury, *Religions de la Grèce*, III, p. 152, n. 7).

2. *Mythologie comparée*, trad. de M. George Perrot, p. 115.



Cette glorieuse apothéose d'Hèraclès était un des sujets favoris de la poésie et de l'art helléniques[1], qui ont souvent décrit l'entrée triomphale du héros dans l'Olympe, où il est accueilli par Athèna et par Apollon, où Jupiter lui fait place à ses côtés, où il se réconcilie avec Hèra qui lui donne en mariage sa fille Hèbè, où il jouit désormais du commerce des immortels, au sein des joies célestes et de l'éternel repos qui est la récompense de sa brillante et laborieuse vie.

IV. — CONCEPTION MORALE ET ARTISTIQUE D'HÈRACLÈS. LES HÉRACLIDES.

L'exposition de la légende d'Hèraclès nous explique facilement les caractères divers que l'on prêtait à ce héros. Toute sa vie mortelle n'a été qu'un combat; combat difficile engagé contre des monstres à la violence brutale ou contre des êtres doués d'une vigueur extraordinaire. La force physique sera donc l'élément dominant du type d'Hèraclès. Le héros qui s'est attaqué, corps à corps, à Achéloos, à Antée, à Éryx et qui les a terrassés, devait être conçu comme l'idéal de l'athlète arrivé à la pleine possession de lui-même et au plus complet développement de son énergie musculaire. Son image était placée dans les gymnases où les éphèbes associaient son culte à celui d'Hermès. Mais, tandis que le corps d'Hermès, aux formes sveltes et dégagées, avait surtout les qualités de souplesse que réclamait la palestre, celui d'Hèraclès, avec ses membres puissants et sa musculature énorme, tel que l'avait conçu Lysippe, tel que nous le montre la célèbre statue de l'Hercule Farnèse, offrait surtout aux yeux la saisissante représentation de la force (fig. 143). Les artistes s'étaient plu à exprimer en outre l'idée de la cruelle destinée qui avait pesé sur toute la carrière du héros. L'Hercule de Lysippe dont le bras gauche s'appuie sur la massue, dans l'attitude du repos qui suit une victoire, a la tête inclinée et les regards fixés en avant, comme s'il pensait aux luttes nouvelles qu'il aura bientôt à soutenir. Le buste ici reproduit, exprime encore plus complètement ce sentiment de tristesse et de résignation qui devait être

1. Pind., *Nem.*, I, 69. Soph. *Philoct.*, 1413. Eurip. *Heracl.*, 910 sqq. Représentation fréquente sur les vases peints. Voir Gerhard, *Auserles. Vasenbilder*, pl. 136-140. *Antike Bildwerke*, pl. 31. Millingen, *Peint. de vases*, pl. 36, etc.

celui de l'esclave d'Eurysthée (fig. 144). C'est à cet Hercule athlétique que l'on attribuait la fondation des jeux Olympiques dont il avait réglé, disait-on, tous les détails[1]; c'était le héros sorti vainqueur de tant d'expéditions qui, par son audace et son cœur de lion, était, dans les batailles, le modèle divin des jeunes guerriers. Il était conçu quelquefois comme le héros καλλίνικος, tout entier au plaisir de sa victoire dont il célèbre la fête par le chant et par les accents de la lyre. Ce dieu lumineux qui triomphe des monstres des ténèbres était, en vertu de cette conception, et comme Apollon, un dieu ἀλεξίκακος que les hommes invoquaient dans de pressants périls; comme Apollon encore, et par suite de la même idée, il était devenu un dieu médecin, qui dissipait les épidémies et auquel les bains minéraux étaient consacrés.



Fig. 143. — Hercule Farnèse.

L'intervalle des travaux d'Hèraclès est, dans sa légende, rempli par des périodes de repos où nous le voyons accepter l'hospitalité de certains rois ou de certains personnages mythiques, tels que le Centaure Pholos. Là encore, comme au milieu de ses luttes, éclate la puissance et l'exubérance merveilleuse de sa nature. L'appétit immense, insatiable, attribué à Hercule, s'il n'est pas, comme le veut Preller[2], l'expression de la force dévorante du soleil, est au moins un des traits caractéristiques des géants de toutes les mytholo-

1. Pind., *Olymp.*, III, 11; XI, 42 sqq.
2. *Griech. Mythol.*, II, p. 266.

gies[1]. Héros famélique, à la table de ses hôtes, il dévore un taureau tout entier avec les os (βουφάγος). Buveur intrépide et souvent en état d'ivresse, qui a pour attribut le *skyphos*, il était devenu un des personnages favoris de la scène comique, dont les poètes s'amusaient à lui faire jouer le rôle de Bacchus et à l'entourer du joyeux cortège des Silènes et des Satyres[2]. Quelquefois on le voit, dans un plus noble état, jouer de la cithare ou devenir, à l'exemple d'Apollon, un dieu Musagète[3]. Cette association d'Hèraclès et des Muses, dont témoignent plusieurs inscriptions grecques[4] et qui est attestée par les monnaies de Leucade, s'était perpétuée chez les Romains où Fulvius Nobilior, après la guerre d'Étolie, plaça dans un temple d'Hercule les statues des Muses enlevées d'Ambracie[5]. Elle n'a rien d'ailleurs qui puisse étonner, si l'on songe qu'Hèraclès, dieu protecteur des gymnases, était l'objet du culte des éphèbes, et que l'éducation hellénique ne séparait point les exercices du corps de ceux de l'esprit, la gymnastique de la *musique,* dans le sens grec du mot.


Fig. 111. — Buste d'Hercule.

« Hercule était sage, dit Maxime de Tyr, non pour lui-même, mais pour que sa sagesse se répandît sur toute l'étendue de la terre. N'a-t-il pas été l'exterminateur des monstres, le châtieur des tyrans, le libérateur des esclaves, le législateur des hommes libres, le régulateur de la justice, l'inventeur des lois, l'homme aux paroles véridiques, aux actions droites[6]. » Ce n'est évidemment que par suite d'une lente et graduelle transformation que l'Hercule légendaire, dont nous avons résumé l'histoire, a pu devenir, vers la fin de l'hellénisme, un bienfaiteur de l'humanité, un redresseur de

1. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 489.
2. V. Welcker, *Alte Denkmäler*, t. III, p. 415-416.
3. Gerhard, *Auserles. Vasenbilder*, pl. 68; *Trinkschalen*, pl. 15.
4. *Corp. Inscr.*, n[os] 2214; 3059, l. 22-23. Cf. Pausan., VIII, 32, 2.
5. Plin., *Hist. nat.*, XXXV, 66.
6. Maxim. Tyr., *Dissert.*, XXI, p. 523, Davis. Cf. Plut., *Vit. Thes.*, VI, 8.

torts, un grand justicier qui met la force au service du droit. La philosophie n'avait pu idéaliser ainsi le type d'Hercule sans altérer sensiblement le caractère de sa légende. Pour que le héros pût être proposé aux hommes comme un modèle supérieur de moralité, il fallait que la fatalité ne fût plus un élément essentiel du mythe de ses travaux. Les épreuves qui ont rempli sa vie ne devaient pas lui avoir été imposées par un pouvoir tyrannique ; il devait les avoir librement choisies. Telle est, en effet, l'idée à laquelle se sont arrêtés les premiers philosophes qui aient entrepris de chercher dans la vie merveilleuse d'Hercule la matière d'un enseignement moral, comme nous le voyons par le célèbre apologue de Prodicos de Céos[1]. Le sophiste avait imaginé que le héros, au sortir de l'enfance, s'était retiré dans la solitude, délibérant en lui-même s'il prendrait le chemin de la vertu ou celui du vice. A la rencontre des deux routes, s'étaient présentées à lui deux femmes, d'aspect et de costume bien différents : l'une était la Volupté, qui lui promettait une vie de délices ; l'autre, la Vertu qui ne lui faisait entrevoir le bonheur, qu'au terme d'une vie de luttes et de labeurs. Le jeune Hercule ne s'était pas laissé séduire par l'enchanteresse ; il avait suivi l'austère vertu, et, pour l'avoir suivie, il avait mérité l'Olympe. Simple et salutaire leçon à l'adresse de la jeunesse, qui était utilement frappée du contraste de la décision prise par le héros grec avec le choix qu'avait fait jadis, dans des circonstances analogues, Pâris, le héros asiatique. A côté de l'Hercule de la tradition populaire, on trouve donc en Grèce un autre Hercule, de création philosophique, dont le type devait aller sans cesse s'épurant, jusqu'au jour où il devint, dans l'enseignement des Stoïciens, l'idéal du Sage. Comment cet héroïque lutteur, qui affronte d'un cœur vaillant et d'une âme impassible les plus redoutables épreuves, n'eût-il pas été le héros favori du Portique[2] ?

Cette haute conception, renfermée dans l'ombre des écoles, n'avait pu faire oublier au peuple grec les fables traditionnelles, si souvent chantées par ses poètes, de la vie du héros, ni les événements légendaires qui avaient suivi son apothéose. Le mythographe Apollodore nous a conservé la liste des enfants d'Hèraclès[3] :

1. On sait que nous devons ce récit aux *Mémorables* (II, 1) de Xénophon. Sur ce sujet, voir Welcker, *Kleine Schriften*, II, p. 393 sqq.

2. Pour le développement de ces idées et les textes qui s'y rapportent, on lira avec fruit le chapitre XIV de l'*Hercule grec* de M. des Essarts.

3. *Biblioth.*, II, 7, 8.



nombreuse postérité dont l'existence correspond à la prétention qu'avaient toutes les tribus et toutes les familles doriennes de faire remonter leur origine au héros national qui était l'objet principal de leur culte. Parmi ces enfants, on distinguait surtout ceux qui avaient été les acteurs d'un grand événement auquel les anciens[1], et après eux quelques modernes, ont voulu attribuer un fondement historique : la *conquête du Péloponèse par les Héraclides*. Le récit de cet événement, en admettant que toute réalité n'en soit pas complètement absente, renferme une si large part de légende[2] qu'il est nécessaire d'en résumer ici les traits essentiels.

Après la mort d'Héraclès, ses fils persécutés par Eurysthée avaient quitté Mycènes et s'étaient retirés, sous la conduite d'Hyllos, chez Céyx, roi de Trachine. Celui-ci ne s'était pas senti assez fort pour les défendre contre le tyran. Les Héraclides avaient donc erré à travers la Grèce du Nord, frappant à toutes les portes, mais partout repoussés, jusqu'au jour où ils avaient trouvé asile et protection dans la généreuse Athènes où régnait Démophon, fils de Thésée. Eurysthée avait alors envahi l'Attique, mais pour tomber dans la bataille sous les coups d'Hyllos ou d'Iolaos, l'ancien compagnon et le neveu d'Héraclès[3]. La mort d'Eurysthée ouvrait aux Héraclides le libre accès du Péloponèse, dont ils font la facile conquête et où ils s'établissent. Mais, au bout d'une année, une peste ayant éclaté dans la péninsule et l'oracle de Delphes ayant attribué ce fléau au retour prématuré des fils du héros, ils sont de nouveau forcés de prendre le chemin de l'exil. Ils se retirent en Attique, ou, suivant une autre tradition, chez Ægimios, roi des Doriens[4], avec le concours duquel ils tentent, sans résultat, de rentrer dans leurs possessions héréditaires. Les mythographes comptent jusqu'à cinq expéditions successives des Héraclides vers le Péloponèse : la dernière seulement devait être couronnée de succès.

Cette dernière expédition est dirigée par Téménos, Cresphonte et Aristodème, arrière-petit fils d'Hyllos, qui ont pour alliés Pam-

1. Thucydide (I, 12) l'accepte comme un fait réel et en place la date 80 ans après la guerre de Troie.

2. Voir à ce sujet les réflexions de M. Grote (*Histoire de la Grèce*, t. II, p. 230-39, trad. de M. de Sadous) et celles de M. Cox (*Mythol. of the Aryan Nations*, I, p. 202).

3. Apollod., II, 8, 1. Diod., IV, 57. Pindare (*Pyth.*, IX, 137) plaçait cette bataille dans le voisinage de Thèbes.

4. Diod., IV, 58. Cf. Herod., IX, 26.



phylos et Dymas, fils d'Ægimios. L'intime union des Doriens avec Héraclès trouvait son origine légendaire dans cette primitive alliance qui expliquait en même temps la division de la race dorienne en trois tribus : les Hylleis, ou descendants d'Hyllos, les Pamphyli et les Dymanes. Cette fois, les envahisseurs ne suivent pas la route de terre. Ils partent de Naupacte sur la côte d'Étolie, pour franchir l'étroit bras de mer qui ouvre l'entrée du golfe de Corinthe. Avant leur embarquement, un prophète arcananien, du nom de Karnos, se présente dans leur camp, et sous l'inspiration d'Apollon, leur fait différentes prédictions. Mais, comme on le soupçonne de complicité avec les Péloponésiens, il est tué par un Héraclide. Apollon venge la mort de son prophète en détruisant la flotte des alliés et en envoyant une famine dans leur camp. L'oracle de Delphes, consulté dans cette pressante nécessité, ordonne l'institution d'un sacrifice expiatoire du meurtre de Karnos et conseille aux Héraclides de choisir comme guide de leur expédition un homme qui aurait « trois yeux ». Cet homme se rencontre auprès de Naupacte : c'est l'Étolien Oxylos, qui avait perdu un œil, mais qui était monté sur un cheval, en sorte que la bête et son cavalier possédaient les trois yeux demandés[1]. Les alliés réparent donc leurs vaisseaux, abordent sur la côte d'Achaïe, et marchent à la rencontre du fils d'Orestès, Tisaménos, qui régnait alors dans le Péloponèse. Une bataille s'engage où celui-ci est vaincu et tué. Les Doriens et les Héraclides, ainsi devenus maîtres de la péninsule, s'en répartissent entre eux le territoire. Oxylos reçoit l'Élide en récompense de ses services. Le sort donne Argos à Téménos, Sparte aux fils d'Aristodème, Messène à Cresphonte.

Cette légende, quelle qu'en soit d'ailleurs l'origine, justifiait par un titre mythique, M. Grote l'a remarqué[2], les établissements des Doriens dans le Péloponèse. Les Héraclides, en devenant rois d'Argos, de Sparte et de Messène, ne faisaient, suivant la tradition, que rentrer en possession de leurs domaines. Mais, dans cette victorieuse expédition, ils avaient eu les Doriens pour auxiliaires. Les Doriens avaient donc eu droit à une part de la conquête, et plus tard, en mêlant leur sang à celui des Héraclides, ils étaient devenus les maîtres légitimes d'une partie du Péloponèse. Les incidents de ce récit tendaient à expliquer en même temps l'origine

1. Apollod., II, 8, 3. Pausan., III, 13, 3.
2. *Histoire de la Grèce*, t. II, p. 230-231 de la traduction française.

de quelques-unes des institutions des Doriens, telles que la division de leur race en trois tribus et la fête des *Karnéia* qui se célébrait à Sparte. Faut-il aller plus loin et prétendre y découvrir des réalités historiques? La seule réalité qui a pu se mêler au tissu de cette fable est celle des migrations des Doriens qui, à des époques qu'il est impossible de déterminer, sont descendus de la Grèce du nord, à diverses reprises sans doute, pour venir se fixer dans le Péloponèse. Mais, si la conquête des Doriens, dans un sens très général, appartient à l'histoire, la conquête des Héraclides, que le récit traditionnel confond avec la leur, rentre évidemment dans le domaine des mythes. Traiter cet événement comme un fait positif serait aussi téméraire que de chercher des renseignements historiques dans le récit de la prise d'Œchalie ou de la destruction de Troie par Hercule. Il est au contraire naturel de supposer que quelques-unes des circonstances merveilleuses dont se compose la vie du héros se reproduisent dans la destinée de ses fils, comme lui persécutés, triomphants comme lui à la suite de longs et pénibles efforts. L'histoire des Héraclides peut s'interpréter dans le même sens naturel que l'histoire de leur père. On conçoit alors assez facilement comment l'imagination créatrice des fables a pu représenter l'approche de la nuit sous la forme d'une expulsion des fils du héros solaire, comment la réapparition de la brillante lumière s'est confondue, dans le langage mythologique, avec leur retour victorieux; et comme ces simples phénomènes se reproduisent et se répètent alternativement, on s'explique les tentatives sans cesse renouvelées des fils d'Hercule, la longue succession de leurs revers et de leurs triomphes[1].

1. Nous adoptons ici l'ingénieuse interprétation donnée par M. Cox, *Mythology of the Aryan Nations*, II, p. 180.

CHAPITRE III

LÉGENDES HÉROIQUES DE L'ATTIQUE

La vie merveilleuse d'Hercule, que nous venons de raconter, offre de remarquables analogies avec celle du héros athénien Thésée. Ce second Hercule, comme l'appelaient les anciens, est, à l'exemple du premier, un destructeur des monstres, un châtieur des brigands, un libérateur de son pays. Sa carrière, comme celle du héros dont il est l'image, est une carrière d'aventures extraordinaires et de glorieuses conquêtes : comme celui-ci, il descend vivant dans le monde d'en bas; comme lui, il périt d'une mort malheureuse[1]. L'interprétation de la légende d'Hercule servira donc à nous expliquer celle de Thésée, dont plusieurs circonstances rappellent en outre les histoires de Persée, de Bellérophon et d'autres héros solaires.

Thésée, qu'Athènes revendiquait comme un de ses héros nationaux et de ses premiers rois, et dont elle voulait faire un descendant d'Érechthée[2], était, suivant la tradition la plus générale, né à Trézène en Argolide, de l'union d'Æthra (l'air pur) avec Ægée (le flot qui bat le rivage) ou avec le dieu de la mer, Poséidon[3]. Thésée naissant est donc le soleil qui, le matin, élève sa tête au-dessus des flots dans la splendeur d'un ciel serein. Ægée ayant quitté la fille de Pittheus alors qu'elle était enceinte, avait déposé, disait-on, sous une énorme pierre, ses sandales et son épée. Si Æthra mettait au jour un fils, cet enfant, arrivé à l'âge d'homme, devait essayer de soulever la roche et de s'emparer du dépôt laissé par son père. S'il y réussissait, il viendrait secrètement rejoindre

1. Thésée est, en outre, comme Hercule, un fondateur de concours gymniques et l'inventeur de la palestre (Pausan., I, 39, 3; VIII, 48, 3).
2. Plut., *Vit. Thes.*, 3. Pausan., VII, 17, 7.
3. Pausan., II, 30, 9; 32, 8. Plut., *Vit. Thes.*, 3, 9.

celui-ci à Athènes[1]. Cependant Thésée, élevé dans la demeure de son aïeul Pittheus, ne cessait de grandir en force et en courage. Hercule étant venu un jour chez le roi de Trézène et ayant déposé à terre sa peau de lion, tous les enfants s'enfuirent épouvantés; mais Thésée enleva une hache des mains des serviteurs et s'élança contre l'animal qu'il croyait vivant[2]. Bientôt, quand Æthra se souvint de la recommandation d'Ægée, le jeune héros se fit un jeu d'écarter la lourde pierre; il s'empara des sandales et de l'épée de son père, les mêmes attributs, remarque M. Cox[3], qui sont ceux de Persée partant pour le pays des Gorgones, et ainsi armé, il se disposa à se mettre en route pour Athènes. Cette route était alors infestée de brigands. Pittheus conseilla donc à son petit-fils de se rendre par mer en Attique; mais celui-ci, préoccupé de la gloire d'Hercule, voulut courir au-devant des dangers dont on essayait de l'épouvanter.

Le voyage de Thésée, de Trézène à Athènes, n'est, sous une autre forme, que la carrière des travaux d'Hèraclès. Sur le territoire d'Épidaure, il rencontre un premier ennemi : Périphètès, géant armé d'une énorme massue dont il écrasait les passants. Thésée lutte contre lui, le tue et s'empare de son arme, qui deviendra désormais l'attribut distinctif du héros. Or, Périphètès, fils du dieu du feu Hèphæstos[4], doit être une personnification du nuage orageux qui décharge sur les hommes les coups de la foudre. A l'isthme de Corinthe un autre brigand monstrueux, Sinis (le destructeur) soumettait les étrangers à une terrible épreuve. Il ployait jusqu'à terre des pins immenses. Ceux qui n'étaient pas assez forts pour empêcher l'arbre de se relever, étaient emportés dans les airs et retombaient brisés sur le sol. Thésée sort victorieux de cette épreuve : il détruit le brigand πιτυοκάμπτης, c'est-à-dire l'ouragan dont la violence courbe et brise les grands arbres. Un peu plus loin, il tue le sanglier de Crommyon, dont il suffit d'indiquer l'affinité avec ceux d'Érymanthe et de Calydon. En Mégaride, il fait périr Sciron qui arrêtait les étrangers, les dépouillait et les précipitait du haut d'un rocher dans la mer : Sciron, c'est-à-dire les violents coups de vent dont les assauts étaient si dangereux,

1. Pausan., I, 27, 8 et les passages cités.
2. Pausan., I, 27, 7.
3. *Mythol. of the Aryan Nations*, II, p. 62.
4. Apollod., III, 16, 1.

sur le chemin étroit taillé dans les Roches Scironiennes dont les falaises à pic dominent, à une hauteur vertigineuse, les flots du golfe Saronique. A Éleusis, il terrasse à la lutte l'Arcadien Cercyon, comme Hercule a terrassé Antée. Sur les bords du Céphise attique, il a affaire au géant Polypèmon ou Damastès, plus connu sous son épithète de *Prokroustès,* qui s'est conservée, avec une légère altération, dans notre expression proverbiale : « le lit de Procuste ». Thésée condamne le géant au supplice que celui-ci faisait subir à ses victimes; il le force à s'étendre sur un lit trop court et retranche de son corps tout ce qui dépasse cette étroite mesure [1]. La signification naturelle de ce détail nous échappe; mais les différents noms du brigand tué par Thésée nous montrent en lui, comme dans les adversaires précédemment domptés par le héros, un monstre de l'orage ou de la tempête.

Thésée arrive enfin dans la cité d'Athènes : il s'y présente encore inconnu, sous un costume virginal, qui est celui d'Achille chez Lycomèdes. Sa longue robe flottante, le gracieux arrangement de sa blonde chevelure excitent les railleries des ouvriers qui étaient occupés à terminer le fronton du temple d'Apollon Delphinien. Le jeune homme, sans rien répondre, détache les bœufs qui étaient attelés près de là à un char, et lance ce char bien au-dessus du sommet de l'édifice. Tel le soleil naissant, à la gracieuse beauté, qui se confond encore avec la vierge de l'aurore, est déjà plein de force et précipite dans les hauteurs célestes son quadrige étincelant. Le héros Ægée était alors l'époux de la magicienne Médée qui, instinctivement jalouse du jeune homme, décide son père, qui ne le connaît pas, à l'inviter à sa table. Médée a préparé pour Thésée une coupe empoisonnée; mais, avant qu'elle puisse mettre à exécution son funeste dessein, le jeune héros s'est fait reconnaître de son père en tirant du fourreau sa brillante épée. Ægée chasse aussitôt Médée et ses enfants et donne au fils qu'il vient de retrouver une part de sa royauté [2]. Dès lors Thésée, dans la légende, est occupé à consolider, à Athènes, la royauté contestée de son père et à assurer ses propres droits au trône qu'il défend d'abord contre les cin-

1. Sources du mythe des travaux de Thésée : Plut., *Vit. Thes.*, 8-11. Pausan., I, 37, 4; I, 44, 8. Apollod., III, 16, 1. Hygin., *Fab.*, 38. — Pour les monuments, voir de Witte, *Les exploits de Thésée, coupe peinte par Euphronius* (Monuments grecs publiés par l'Association pour l'encouragement des études grecques, 1872, pl. 2).

2. Plut., *Vit. Thes.*, 12.

quante Pallantides. Pour se rendre populaire, il marche à la rencontre du taureau qui dévastait la tétrapole de l'Attique, le surprend à Marathon et l'amène vivant à Athènes, où il le sacrifie à Apollon Delphinien[1]. Ce taureau, on s'en souvient, est le taureau de Crète, une première fois dompté par Hercule. La victoire de Thésée sur ce monstre a donc le même sens que la victoire d'Hercule.

Cependant le héros athénien allait bientôt être appelé à de nouveaux et plus importants triomphes. Les envoyés crétois venaient pour la troisième fois réclamer le tribut annuel payé par Athènes en expiation du meurtre d'Androgée. Sept jeunes filles et autant de jeunes garçons, désignés par le sort, allaient être emmenés en Crète pour être enfermés dans le labyrinthe où ils seraient dévorés par le Minotaure. En présence des gémissements et des larmes de leurs parents, Thésée s'émeut : il s'offre à faire partie de l'expédition et promet de mettre un terme à ce cruel sacrifice. Ægée laisse partir son fils, en lui donnant pour son vaisseau deux voiles de couleur différente; une voile blanche et une voile noire. Si Thésée revient vainqueur, le pilote doit hisser la première en vue des côtes de l'Attique : la seconde, au contraire, sera un signe de mort. Thésée s'embarque avec les jeunes gens, aborde en Crète, et tout d'abord veut que Minos reconnaisse en lui le fils de Poséidon. Le roi, pour éprouver la vérité de ses paroles, jette dans la mer l'anneau d'or qu'il portait au doigt et ordonne à Thésée de le lui rapporter. Le héros plonge et bientôt reparaît avec l'anneau et une couronne d'or dont Amphitrite lui a fait présent[2]; image transparente du disque brillant du soleil qui émerge, le matin, tout glorieux, des flots où, le soir, il s'est plongé.

Ici se place l'épisode de la passion d'Ariane pour Thésée. A peine arrivé en Crète, le héros s'est fait aimer de la fille de Minos. Il reçoit de ses mains le fil conducteur qui doit le diriger dans le labyrinthe où il pénètre, où il tue le Minotaure[3], et d'où il réussit à sortir, emmenant avec lui les jeunes gens qu'il a merveilleusement sauvés (fig. 145). Quand il s'embarque pour rentrer à Athènes, Ariane le suit; mais la malheureuse est abandonnée sur le rivage de Naxos par le héros infidèle, que séduisent les charmes éclatants d'Æglè. L'abandon d'Ariane, qui a inspiré à Catulle de si beaux vers, ne fut

1. Pausan., I, 27, 10.
2. Pausan., I, 17, 3.
3. Sur la signification du Minotaure dans les légendes crétoises, voir plus loin, au chapitre VIII.

pas, disait-on, de longue durée. Elle fut bientôt consolée par Bacchus dont elle devint l'épouse. Mais, comme l'avaient déjà observé les anciens, l'Ariane de Naxos et l'Ariane crétoise doivent être deux personnes distinctes, confondues par suite de l'identité de leurs noms. La dernière, la fille de Pasiphaé, est probablement, comme Médée, qui joue un rôle analogue dans la légende de Jason, une déesse de l'éclair. Thésée dans le labyrinthe, c'est le soleil qui



Fig. 115. — Thésée vainqueur du Minotaure.

entre dans la sombre caverne du nuage ou de l'hiver orageux; caverne aux mille détours, où il est guidé par la vierge du feu céleste. Quand il sort triomphant de sa prison, il continue sa route, laissant derrière lui son amante qui trouve ensuite une rivale heureuse dans Æglé (l'éclatante aurore?). — La légende ajoutait que Thésée, dans sa joie, avait oublié, en vue des côtes de l'Attique, de hisser la voile blanche qui devait annoncer son retour à son père. Le vieil Ægée, désespéré, s'était précipité du haut d'un rocher dans les flots[1]. Malgré ce funeste événement, le retour du héros

1. Plut., *Vit. Thes.*, 19-22. Pausan., I, 22, 5.

avait été salué par les cris de joie et par l'enthousiasme des Athéniens, désormais délivrés de la cruelle domination de Minos.

A partir de ce moment, la carrière de Thésée est, comme celle d'Hercule, remplie par de lointaines expéditions où il a pour associé et pour allié fidèle Pirithoos. On racontait de la façon suivante l'origine de leur amitié. Pirithoos, jaloux de la gloire de Thésée, voulut un jour mettre à l'épreuve la force du héros; il lui enleva ses bœufs qui paissaient près de Marathon. Thésée se met à la recherche du ravisseur, qui, au lieu de fuir devant lui, se retourne,

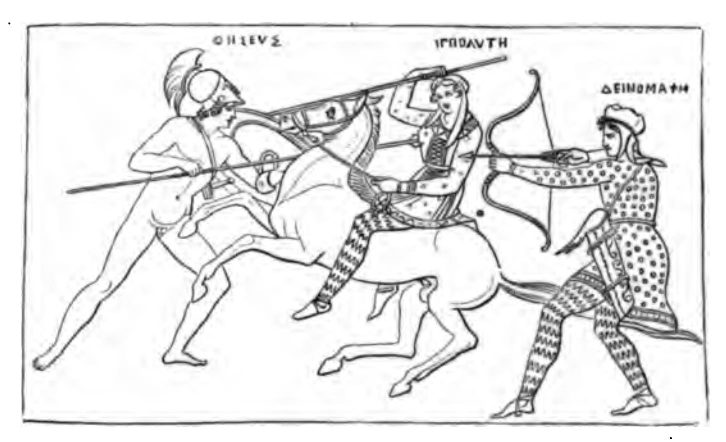


Fig. 146. — Thésée et les Amazones.

prêt à lui tenir tête. Mais, quand les deux adversaires se trouvent face à face, ils restent saisis d'une admiration mutuelle. Ils ne songent plus à combattre; ils se donnent la main et se jurent une éternelle amitié[1]. Ainsi s'exprimait l'étroite alliance des deux héros que les traditions mythologiques associaient aux mêmes entreprises. Thésée assiste Pirithoos dans son combat contre les Centaures dont il sera question plus loin. Les deux compagnons se retrouvent ensemble dans une expédition contre les Amazones, qui tantôt est confondue avec celle d'Hercule, tantôt s'en distingue[2]. Antiope avait été pour Thésée le prix de cette victoire. Mais, tandis que dans la légende d'Hercule, le théâtre du combat est fixé à Thé-

1. Plut., *Vit. Thes.*, 30.
2. Ces deux traditions diverses sont rapportées par Plutarque (*Vit. Thes.*, 26). Cf. Pausan., I, 2, 1.

miscyra, près des bords du Pont-Euxin, dans celle de Thésée, il se place en Attique. Les Amazones, pour venger l'enlèvement d'Antiope, avaient quitté leur pays. Elles avaient pénétré jusque sur la terre des Athéniens et établi leur camp aux portes mêmes de la ville. Une vive lutte s'était engagée autour du Pnyx et du Musée; lutte qui, après diverses péripéties, avait tourné à l'avantage de Thésée et des Athéniens (fig. 146). Les Amazones avaient été chassées, et avaient péri pour la plupart avant de rentrer dans leurs foyers. Leurs tombeaux qu'on montrait à Mégare, à Chéronée, en Thessalie, attestent la diffusion de ce mythe[1].

Thésée vainqueur était resté maître d'Antiope, qui devint son épouse et lui donna pour fils Hippolytos. La signification de ce dernier personnage prête à quelque incertitude. Faut-il voir, avec M. Cox[2], dans Hippolytos fils de Thésée une sorte de reproduction de Phaéthon fils d'Hélios, c'est-à-dire le soleil conçu non plus comme un héros triomphant, mais comme un héros malheureux, qui, avant d'avoir pu grandir, est tué par le taureau que Poséidon déchaîne de la mer, en d'autres termes, par la nuée d'orage qui s'est élevée du sein des flots? Cette explication ne rend pas compte de toute la légende d'Hippolytos. Un trait caractéristique de cette légende, c'est le culte du beau et chaste jeune homme pour la vierge lunaire, Artémis. Un trait non moins essentiel est la passion dont il est l'objet de la part de Phædre, devenue, après Antiope, l'épouse de Thésée. Si nous considérons que celui-ci a quitté Antiope pour Phædre, comme jadis il a quitté Ariane pour Æglé, il paraîtra naturel de voir dans la mère d'Hippolytos une déesse lunaire et dans *Phædra* (l'étincelante) une aurore. Le jeune Hippolytos serait alors, vraisemblablement, identique à Phosphoros; il serait l'étoile matinale qui, avant le lever du jour, brille au ciel où la lune, sa mère, règne encore en maîtresse; qui bientôt excite les désirs passionnés de l'Aurore, comme Phaéthon-Phosphoros a été aimé d'Aphrodite[3], et qui, chassée du ciel par le soleil, disparaît à l'horizon, au sein des vapeurs de la mer[4].

Le mythe de l'enlèvement d'Antiope se reproduit, sous une autre

1. Plut., *Vit. Thes.*, 27. Pausan., I, 2, 1; II, 32, 9. Le combat de Thésée contre les Amazones était représenté sur la base de la statue du Jupiter d'Olympie (Pausan., V, 11, 7).
2. *Mythol. of the Aryan Nations*, II, p. 66.
3. *Theogon.*, v. 987, sqq.
4. Cf. Preller, *Griech. Mythol.*, II, p. 300.

forme, dans celui de l'enlèvement d'Hélène par Thésée et Pirithoos. Les deux compagnons se rendent à Sparte et entraînent avec eux la sœur des Dioscures, qui n'est pas encore l'épouse de Ménélas[1]. Comme chacun d'eux a un droit égal à cette conquête, ils conviennent de tirer au sort la possession de la jeune fille. Hélène échoit à Thésée. Celui-ci promet à son ami, comme compensation, de l'aider à trouver une autre femme. Ils vont donc tous les deux en Épire, chez le roi des Molosses dont Pirithoos veut enlever la fille. Ce roi portait le nom d'Aïdoneus, sa femme celui de Perséphonè; sa fille s'appelait Corè[2], son chien Cerbère. La scène qui est ici placée à l'occident de la Grèce est un travestissement évhémérique de celle que la tradition générale place dans les enfers où Thésée était descendu avec son ami[3]. Dans les deux cas, les circonstances sont à peu près les mêmes. Le roi d'Épire, voyant qu'il a affaire non à des prétendants mais à des ravisseurs, donne Pirithoos en pâture à son chien; il enchaîne Thésée, qui reconquiert plus tard sa liberté, grâce à la force d'Hercule[4]. Le héros rentre à Athènes qu'il trouve en proie à la fureur des factions. Désespérant d'y rétablir l'ordre, il s'embarque pour Scyros où il vient réclamer l'hospitalité du roi Lycomèdes. Celui-ci, sous prétexte de lui montrer l'étendue de ses propriétés, le conduit au sommet d'un rocher escarpé d'où il le fait tomber[5]. Cette chute, comme celle de Céphalos, est celle du soleil arrivé au terme de sa carrière et disparaissant derrière les falaises, du haut desquelles il semble se précipiter.

Thésée, dont nous avons d'abord raconté l'histoire pour la rapprocher de celle d'Hercule, n'occupait pas la première place dans la série des rois mythiques d'Athènes. Il était le plus glorieux, mais le dernier venu de ces antiques héros qui personnifiaient les phénomènes du ciel de l'Attique, les accidents de son sol et de son climat: héros rattachés entre eux par les liens artificiels d'une généalogie mobile, dont les principaux personnages sont Cécrops, Érechthée, Érichthonios et Pandion. C'étaient leurs aventures ou celles de leurs enfants, dont la poésie populaire s'était surtout emparée; eux seuls avaient une histoire. Les autres rois dont les noms sont in-

1. Plut., *Vit. Thes.*, 31. Pausan., III, 18, 5; 24, 11.
2. Corè est ici distinguée de Perséphone, pour le besoin du récit.
3. Cette descente aux enfers était le sujet d'un petit poème hésiodique (Pausan., IX, 31, 5).
4. Plut., *Vit. Thes.*, 31, 6.
5. *Ibid.*, 35.

sérés dans la liste que nous ont laissée les mythographes[1], Actæos, Cranaos, Amphictyon, ne sont, comme l'indiquent leurs noms, que les expressions de la configuration de l'Attique, de son sol hérissé de rochers, de la fondation de ses premières cités.

Cécrops, que l'on représentait quelquefois, aux époques historiques, comme le chef d'une colonie égyptienne[2], était, d'après les plus anciennes traditions, le premier roi indigène du pays. Cet autochthone, ce héros διφυής dont le corps, qui à sa partie supérieure est celui d'un homme, se termine par une queue de dragon[3], rappelle les Géants, comme lui enfants de la Terre, participant comme lui à la nature du serpent, dont la signification la plus générale, dans la mythologie indo-européenne, est celle du nuage orageux ou de l'éclair[4]. On comprend alors comment il a pour filles Hersè, Pandrosos et Aglauros, où nous sommes tenté de reconnaître, non point seulement des personnifications de la rosée, mais, d'après une interprétation plus large de leur nom, les nymphes de la pluie qui arrose et féconde les campagnes[5]. Sous le règne de Cécrops, disait-on, Poséidon voulant se créer des droits à la possession de l'Attique, avait frappé de son trident le rocher de l'Acropole et en avait fait jaillir une source d'eau salée, que l'on montrait plus tard dans l'enceinte de l'Érechthéion. Athèna, qui revendiquait cette même contrée, avait planté sur l'Acropole un olivier, celui qui, brûlé par les Perses, au moment de l'invasion de Xerxès, poussa soudain de merveilleux rejetons. Les douze dieux choisis pour juger de cette contestation donnèrent gain de cause à Athèna, grâce au témoignage de Cécrops qui avait assisté à la plantation faite par la déesse[6].

1. D'après Apollodore, III, 14-15, la succession des rois de l'Attique est la suivante : 1° Cécrops; 2° Cranaos; 3° Amphictyon; 4° Érichthonios; 5° Pandion; 6° Érechthée; 7° Cécrops, fils d'Érechthée; 8° Ægée; 9° Thésée. Pausanias (I, 2, 6) place en tête de la liste Actæos.

2. Diod., I, 29. *Mythogr. Gr.*, éd. Westermann, p. 374, 35.

3. Apollod., III, 14, 1. Voir une terre cuite du musée de Berlin (*Archäol. Zeitung*, nouvelle série, t. V, pl. 63).

4. Schwartz, *Ursprung der Mythologie*, cap. I, *Die Schlangen und Drachengottheiten*, p. 26-159.

5. G. Curtius (*Grundz. d. Griech. Etymol.*, p. 345, 5e édit.) rattache les mots ἕρση et δρόσος à la même racine que le sanscrit *Varshas*, pluie. L'étymologie d'*Aglauros* ou *Agraulos* ne donne pas un sens très clair. Mais son association à Hersè et Pandrosos fait supposer qu'elle avait une signification analogue à celle de ses sœurs.

6. Apollod., III, 14, 1. Pausan., I, 26, 6. Cf. Herod., VIII, 55.



Érichthonios, qu'il est difficile de ne pas confondre avec *Érechthée*, comme le faisait déjà le poète de l'*Iliade*[1], offre avec Cécrops cette ressemblance qu'il est quelquefois représenté sous la forme d'un serpent[2]. Son nom, plus clair que celui de son ancêtre mythique, fait évidemment allusion à la fécondité du sol; de sorte que, s'il appartient, lui aussi, à la catégorie des héros de l'orage, il doit exprimer l'heureuse action que ce phénomène, grâce aux pluies qui l'accompagnent, exerce sur la terre. Érichthonios avait eu pour père Hèphæstos qui, après avoir inutilement recherché l'union d'Athèna, avait fécondé Gæa[3]. Comme Cécrops et les Titans, il est donc enfant de la Terre; de plus, il a été engendré par le dieu du feu céleste. On racontait que l'enfant merveilleux, à peine né, fut recueilli par Athèna, qui l'éleva et le nourrit secrètement à l'insu des dieux. Elle l'avait déposé et enfermé dans un coffre qu'elle confia à Pandrosos, l'aînée des filles de Cécrops, en lui faisant promettre de ne pas l'ouvrir. Pandrosos tint parole. Mais ses sœurs, dans un moment d'indiscrète curiosité, violèrent la défense de la déesse. A la vue de l'enfant autour duquel s'enroulait un dragon, elles s'enfuirent terrifiées; et, dans le délire dont Athèna troubla leur raison, elles se donnèrent la mort en se jetant du haut du rocher de l'Acropole : chute qui est peut-être l'image de celle des eaux pluviales, conçues comme des nymphes qui, épouvantées à l'aspect du serpent-éclair, se précipitent des hauteurs célestes.

Érichthonios ou Érechthée, parvenu à l'âge d'homme, avait été roi d'Athènes, dont il avait commandé les armées dans la guerre contre les Éleusiniens, conduits par Eumolpos. Cette guerre légendaire, où Thucydide reconnaît un fait historique[4], était l'objet de récits contradictoires. Tantôt l'amour-propre des Athéniens, ne voulant croire qu'à des triomphes dans leur primitive histoire, affirmait qu'Eumolpos fut vaincu et tué, lui et ses deux fils, par Érechthée[5]. Tantôt on racontait qu'Érechthée et Immarados, fils du roi de Thrace, étaient tombés tous les deux dans la bataille, et que cet événement avait été suivi d'une convention entre les deux peuples :

1. II, 547. Les deux personnages sont distingués pour la première fois par Platon, *Critias*, p. 110 a.
2. Pausan., I, 24, 7.
3. Voir les détails répugnants de cette fable dans Apollod. III, 14, 6. Cf. Schol. Eurip. *Med.*, 825. Schol. Plat. *Tim.*, p. 201, 19. Hygin., *Fab.*, 166. *Poet. Astron.*, II, 13. Cf. Eurip., Ion., 268 sqq.
4. Thucyd., II, 15.
5. Plat., *Menex.*, p. 239. Isocr., *Panath.*, 78. Pausan., I, 5, 2.

Éleusis devait rester sujette d'Athènes; en revanche, Eumolpos et ses descendants conserveraient à jamais la prêtrise des Grandes Déesses. Cette fable reposait sur le souvenir d'antiques rivalités entre les deux villes; elle prétendait expliquer en même temps l'introduction en Attique de la religion des Mystères et les privilèges dont ne cessa d'y jouir la famille des Eumolpides[1]. La légende qui nous a été conservée par Hygin, si elle est plus éloignée de l'histoire réelle, est du moins l'écho fidèle de plus anciennes traditions. D'après son récit, Eumolpos vient en Attique, dont il réclame la possession, en vertu de son titre de fils de Poséidon; mais il est vaincu et tué. Son père le venge, en demandant le sacrifice de



Fig. 147. — Borée enlève Orithyia.

Chthonia, fille du roi de l'Attique, et en faisant foudroyer Érechthée par Jupiter[2]. Ce dernier détail semble nous montrer dans ce héros, comme dans tous ceux qui subissent le même châtiment de la main du maître des dieux, un démon de l'orage consumé par le feu du ciel.

Parmi les filles d'Érechthée, souvent confondues par les mythographes avec celles de Pandion, on citait surtout *Orithyia* ('Ωρείθυια), que Borée avait enlevée (fig. 147) un jour qu'elle jouait avec ses compagnes sur les bords de l'Ilissos, et qu'il avait emportée, dans ses bras puissants, jusqu'aux régions glacées de son royaume de Thrace. Mythe populaire en Attique, comme nous le voyons par le

1. Deux des *épimélètes* des Mystères étaient toujours choisis dans cette famille. V. Schœmann, *Griech. Alterthumer*, II, p 382, 3e édit.
2. Hygin., *Fab.*, 46. Cf. Strab., VII, p. 321.

début du *Phèdre* de Platon, et dont les vases peints nous offrent plusieurs représentations [1]. La vierge Orithyia [2] est peut-être la brise qui, au printemps et pendant l'ardente chaleur de l'été, rafraîchit les campagnes brûlées de l'Attique, qui se joue doucement sur les bords de l'Ilissos ou du Céphise athénien, jusqu'au jour où elle subit la violence du roi des vents, de Borée accouru des régions du Nord, qui semble l'entraîner avec elle pour la tenir captive dans le domaine septentrional de l'hiver [3]. Borée et Orithyia avaient eu pour fils Zétès et Calaïs, les Boréades, qui jouent un rôle dans l'expédition des Argonautes : héros des vents, que l'on représente avec des ailes aux pieds et aux épaules [4]. Leurs filles étaient Cléopatra et Chionè, dont la légende appartient à la Thrace. L'Attique étant, de toutes les contrées de la Grèce, celle où le vent du nord se déchaîne avec le plus de violence et où il exerce l'action la plus efficace sur le climat, on comprend que Borée y soit devenu un des héros de la tradition populaire. Une circonstance historique avait contribué à sa fortune. Au moment de l'invasion de Xerxès, alors que la flottille grecque réfugiée à Chalcis attendait avec anxiété les événements, un oracle conseilla aux Athéniens d'invoquer « leur gendre » à leur secours. Ce sauveur promis ne pouvait être que Borée, époux d'Orithyia, fille d'Érechthée, l'ancêtre des Athéniens. On sacrifia donc au dieu du Nord, et une tempête s'étant élevée qui brisa les vaisseaux perses contre les escarpements du Pélion, ce fut à lui qu'on attribua cet heureux événement. Après le triomphe définitif, les Athéniens payèrent leur dette de reconnaissance à Borée en lui élevant un autel sur les bords de l'Ilissos [5], et, plus tard, quand ils fondèrent la colonie de Thurium, ils portèrent son culte jusque sur les côtes de la Grande-Grèce [6].

1. Voir Welcker, *Alte Denkmäler*, III, 54 sqq. et surtout l'interprétation donnée par M. G. Perrot d'un vase peint publié dans les *Monuments grecs* de l'Association des études grecques (1874, pl. 3).

2. Dans l'*Iliade*, XVIII, 48, son nom est celui d'une Néréide; mais le passage est visiblement interpolé.

3. M. Perrot *(ouv. cité)* voit dans Orithyia « l'air humide qui remplit, le matin, les ravins de la montagne » et que le vent du nord entraîne avec lui pour le précipiter sur la plaine de l'Attique. Mais, d'après cette ingénieuse interprétation, on s'explique difficilement la captivité d'Orithyia en Thrace.

4. Apollon., *Argon.*, I, 211 sqq. Pind., *Pyth.*, IV, 324. Hygin., *Fab.* 14. Cf. Stephani, *Boreas und die Boreaden (Mém. de l'Acad. des Sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XVI, n° 13).

5. Herod., VII, 189.

6. Ælien, *Hist. Var.*, XII, 91.

D'après Apollodore, le successeur d'Érichthonios dans la royauté d'Athènes avait été *Pandion*. Si l'on rapproche le nom de ce héros de l'épithète de *Pandia* appliquée à Sélênè, et de la fête attique des Πάνδια qui se célébrait au moment de la pleine lune et de l'équinoxe de printemps[1], on arrive à cette conclusion probable que Pandion personnifie le ciel printanier et son éclatante sérénité. On lui donnait quelquefois pour fils jumeaux Érechthée et Boutès[2], dont les noms faisaient allusion, dans la pensée des Grecs, au premier labour de l'année. Il avait eu pour filles Procris, Philomèle et Procnè, au sujet desquelles on racontait de touchantes et dramatiques histoires.

Procris était l'épouse chérie du beau *Céphalos*. Pendant longtemps leur heureuse union ne fut point troublée. Mais, un jour, Céphalos étant sorti de sa demeure le matin, pour chasser dans la montagne, fut aperçu d'Èos qui, charmée de sa beauté, l'enleva et tenta de conquérir son amour. Voyant que Céphalos lui résistait, elle lui proposa de s'assurer d'abord de la fidélité de son épouse: s'il la trouvait en faute, il viendrait se consoler auprès d'Èos. Céphalos, déguisé en étranger, s'approche de Procris avec de magnifiques présents qui font oublier à celle-ci son premier amour. Quand il reprend sa forme ordinaire, l'épouse infidèle, accablée de honte, prend la fuite et se retire en Crète auprès d'Artémis. La déesse, touchée de ses larmes, remet entre ses mains un javelot « inévitable », avec un chien auquel nulle bête fauve ne peut échapper, et après avoir donné à la vierge l'apparence d'un jeune homme, l'envoie provoquer Céphalos à l'art de la chasse. Céphalos, vaincu, veut acheter à Procris son chien et sa lance. Elle promet de les lui céder en retour de son amour. Bientôt la reconnaissance s'opère, et les deux époux se réconcilient. Mais, un matin que la jalouse Procris, cachée dans un buisson, épiait Èos, sa rivale, Céphalos, voyant le bois s'agiter et croyant avoir affaire à un animal, lance le dard inévitable qui tue Procris. Bientôt, désespéré, il se précipite dans la mer, du promontoire de Leucas[3]. — Quelle est la signification des personnages de ce mythe? Céphalos, fils

1. Au mois d'Élaphèbolion. Sur cette fête, voir K. F. Hermann, *Griech. Antiq.*, II, § 59, 5, et Schœmann, *Griech. Alterth.*, II, p. 505.
2. Apollod., III, 14, 8. Son épouse est Zeuxippè, dont le nom exprime une idée analogue à celle de Boutès.
3. Sources principales du mythe : Apollod., I, 9, 4; III, 15, 1. Hygin., *Fab.*, 189. Ovid., *Metam.*, VI, 682; VII, 694, 840 sqq. Strab., X., p. 452.

d'Hermès et d'Hersè[1], du vent matinal et de la rosée, est le soleil dont la tête (κεφαλή) resplendissante apparaît le matin à l'horizon, sur la cime des montagnes. Le nom d'Èos (l'Aurore) s'explique de lui-même. Quant à Procris, son caractère de chasseresse et ses rapports avec Artémis doivent la faire ranger parmi les déesses lunaires. Ce drame, dont les trois acteurs sont le soleil, l'aurore et la lune, s'explique alors assez facilement. Le soleil n'y est plus le frère de la lune, comme dans l'histoire d'Apollon et d'Artémis; il est son époux[2]. Le matin, quand il se lève, quittant la couche nocturne de Procris, sa beauté séduit la jeune Aurore, amoureuse de lui, comme elle l'a été de Tithon, d'Orion, de Clytios. Le soir, quand il se couche, il s'approche de son épouse, mais déguisé, c'est-à-dire dans l'ombre de la nuit, et, sous cette forme nouvelle, il se fait encore aimer d'elle comme Endymion de Sélènè. Le matin, quand il reparaît, Procris s'enfuit; la lune se retire devant le rayonnant éclat du soleil, ou suivant une autre image qui donne naissance au dernier incident, elle est tuée par les traits inévitables du jeune dieu[3]. La fin malheureuse de Céphalos est encore la poétique expression du soleil couchant, qui disparaît derrière les hautes falaises pour se précipiter au sein des flots.

Les deux autres filles de Pandion, *Procnè* et *Philomèle,* étaient en Attique les héroïnes d'une légende dont l'origine naturelle est parfaitement claire, puisque la tradition elle-même se charge de nous apprendre qu'elles personnifiaient deux des oiseaux qui font leur apparition au printemps: le rossignol et l'hirondelle. Les anciens paraissent avoir été moins frappés des variations infinies de la musique du rossignol que du caractère mélancolique de son chant[4]. De cette impression étaient nés plusieurs mythes qui sont les développements variés d'un même thème. Le plaintif oiseau est une princesse malheureuse, métamorphosée par sa douleur. C'est

1. Apollod., III, 14, 3. Cf. *Theogon.*, 986. Pausan., I, 3, 1.

2. De cette union naît, soit Tithon (Apollod., *l. cit.*) soit Phaéthon (la planète de Vénus) aimé d'Aphrodite *(Theogon., l. cit.)*

3. M. Max Müller a donné de ce mythe une interprétation différente *(Essais de mythol. comparée*, trad. de M. G. Perrot, p. 110-114). Il voit dans Céphalos le soleil, qui caresse la rosée (Procris, de πρὼξ, πρωκός), qui ensuite l'absorbe et la tue. Dans cette explication, que devient le caractère de chasseresse de Procris? Le mot Πρόκρις, d'ailleurs, doit plutôt s'expliquer par πρόκριτος que par πρώξ.

4. Æsch., *Agam.*, 1143. Soph., *Electr.*, 148, 1077. Aristoph., *Aves*, 212, etc.

une mère qui pleure le fils qu'elle a perdu, Itys ou Itylos, onomatopée des notes les plus fréquentes du rossignol. La plus ancienne forme du mythe se trouve dans l'*Odyssée*[1] où l'oiseau porte son nom ordinaire, *Aèdon*. C'est une fille de Pandareus; c'est une sœur de Méropè et de Cléodora qui, avant leur hymen, ont été enlevées par les Harpyes[2]: oiseaux harmonieux de la belle saison, chassés par les tempêtes de l'hiver. L'histoire d'Aèdon s'était localisée à Thèbes, où elle est représentée comme la femme de Zèthos. Jalouse de sa belle-sœur Niobè qui s'enorgueillissait de ses nombreux enfants, elle s'était armée d'une épée pour égorger l'aîné de ses neveux; mais, dans l'obscurité de la nuit, elle s'était trompée et avait tué Itylos. Poursuivie par Zèthos, elle fut changée en rossignol[3].

En Attique, l'histoire légendaire du rossignol se racontait autrement et se compliquait de celle de l'hirondelle, cette autre « messagère du printemps » dont les enfants grecs célébraient le retour par de simples et joyeuses chansons[4]. Là, on avait remarqué que les deux sœurs sont souvent poursuivies par un autre oiseau, la huppe : oiseau aux instincts belliqueux, dont la tête est surmontée d'une aigrette guerrière, et dont on avait fait, pour ce motif, un Thrace ou un fils d'Arès[5] qui porte le nom de *Tèreus*[6]. Cette observation avait donné naissance au mythe suivant. Pandion étant en guerre avec Labdacos, roi de Thèbes, conclut une alliance avec Tèreus, qui arrive de Thrace ou de Daulis en Phocide et qui décide la victoire en faveur d'Athènes. Pandion, comme récompense, lui donne pour femme sa fille Procnè. Itys naît de leur union. Mais bientôt Tèreus, enflammé d'une criminelle passion pour sa belle-sœur, enlève Philomèle à l'insu de Procnè et la déshonore. Ensuite, il lui coupe la langue[7]. Celle-ci, au pouvoir de son tyran, parvient cependant à instruire sa sœur de son sort, en brodant des lettres sur un péplos qu'elle lui envoie. Procnè, dans son indigna-

1. XIX, 518 sqq.
2. *Odyss.*, XX, 65 sqq.
3. Schol. ad *Odyss.*, XIX, 518.
4. On sait qu'un de ces *χελιδονίσματα*, celui que chantaient les enfants de l'île de Rhodes, nous a été conservé par Athénée, VIII, 360, b. Bergk, *Lyr. Gr.*, III, p. 1311.
5. Aristoph., *Av.*, 94.
6. Le mot Τηρεύς a en grec la même signification que le nom de la huppe, ἔποψ.
7. Allusion au gazouillement confus de l'hirondelle, que les Grecs comparaient au jargon inintelligible des barbares.

tion, égorge le fils qu'elle a eu de Téreus et sert son corps découpé en morceaux à la table de son père: après quoi, les deux sœurs prennent la fuite. Téreus les poursuit, l'épée nue ou une hache à la main; il va les atteindre dans les bois de Daulis, au pied du Parnasse, quand une divinité intervient, qui métamorphose Téreus en huppe, Procné en rossignol, et Philomèle en hirondelle[1].

Un héros non moins populaire à Athènes était *Ion,* l'ancêtre fabuleux de la race qui dominait en Attique. Ion, fils d'Apollon *Patroos,* du dieu national des Ioniens, est en même temps en rapport avec Xuthos, dont on avait fait le mari de sa mère: Xuthos (le blond) à la rayonnante chevelure[2], qui n'est, comme l'observe avec raison Preller, qu'Apollon lui-même transformé en héros.

L'histoire d'Ion est bien connue, grâce à la tragédie d'Euripide. Créüsa, la plus jeune des filles d'Érechthée, était occupée à cueillir des fleurs sur les pentes de l'Acropole quand elle fut surprise par Apollon qui réussit à s'en faire aimer. Elle mit au jour un fils qu'elle exposa dans une caverne pour cacher sa honte. L'enfant fut recueilli par Hermès, transporté à Delphes et élevé dans le sanctuaire de son père. Devenu grand il est attaché au culte du dieu. Cependant Créüsa est donnée en mariage à Xuthos, fils d'Æolos, en récompense des services qu'il a rendus aux Athéniens, soit en s'alliant avec Érechthée contre les Thraces, soit dans une guerre contre les Eubéens. Leur union étant restée stérile, ils vont à Delphes consulter l'oracle : la Pythie leur répond que le premier être humain que rencontrera Xuthos au sortir du temple sera son fils. Ion s'étant offert le premier à ses regards, il le reconnaît pour son enfant, suivant la volonté du dieu. Créüsa s'imaginant que le jeune homme est un fils illégitime de son mari, essaye d'empoisonner Ion. Celui-ci, qui a découvert son projet, la poursuit jusqu'au pied de l'autel d'Apollon : il va tuer sa mère, quand la Pythie intervient qui explique le mystère et prouve à Créüsa qu'Ion est bien son fils. La mère et le fils se reconnaissent et se jettent dans les bras l'un de l'autre. Xuthos à son tour se déclare satisfait quand Athèna lui promet, au nom d'Apollon, que de Créüsa et de lui naîtront deux fils illustres, Doros et Achæos.

1. Apollod., III, 4, 8. Conon., *Narrat.*, 31. Par une fausse interprétation du mot φιλομήλα, on en a fait plus tard le nom du rossignol, qui, dans l'antiquité grecque, est toujours désigné par Πρόκνη (Thucyd., II, 29; Aristoph., Av., 660; Apollod., III, 14, 8).

2. Le mot ξουθός = ξανθός. Cf. ξανθὸς Ἀπόλλων.

Quant à Ion, il occupera le trône d'Érechthée dont la race presque éteinte va refleurir en lui. Ses fils seront les chefs des quatre tribus primitives d'Athènes; ses descendants iront porter le nom et la domination des Ioniens dans toutes les Cyclades et jusque sur les côtes d'Asie[1]. C'est ainsi que les incidents surnaturels d'une fable dramatique venaient se mêler à certains souvenirs historiques pour entourer d'une merveilleuse auréole les origines de la gloire et de la puissance d'Athènes.

1. Eurip., *Ion*, passim.

CHAPITRE IV

HÉROS THÉBAINS

I. — CADMOS. — AMPHION ET ZÉTHOS.

L'antique capitale de la Béotie méridionale, la Thèbes aux sept portes dont parle Homère, avait été, aux temps héroïques, le centre de nombreuses et importantes légendes dont les dramatiques incidents devaient fournir une riche matière à la tragédie grecque. Il suffit de rappeler le nom d'Œdipe, ceux de Sémélè et de Penthée, pour que l'on comprenne ce que le théâtre athénien doit à Thèbes, à ses chanteurs épiques, à ses poètes lyriques qui, les premiers, avaient élevé à la vie de l'art les histoires populaires de la race cadméenne.

La famille tragique des Labdacides avait pour premier ancêtre *Cadmos,* qui était considéré le plus souvent comme le fondateur de la ville de Thèbes. Tandis qu'en Attique Cécrops est un héros indigène, en Béotie, Cadmos est d'origine étrangère : il est le chef d'une colonie phénicienne établie en Grèce. Cette dernière tradition a été l'objet de savantes discussions que nous ne pouvons songer à reprendre ici pour notre compte[1]. Nous devons nous borner à exposer la légende en question et à indiquer les conclusions probables qu'il est permis d'en tirer.

Libyè, unie à Poséidon, avait eu deux fils : Bèlos (forme grecque du nom de Baal) et Agènor. Ce dernier était devenu l'époux de Tèléphaessa, qui lui avait donné une fille, Europe, et trois fils :

1. Voir O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, p. 113. Movers, *die Phönizier*, I, 500 sqq. H. D. Müller, *Mythol. der Griech. Stämme*, I, p. 293-314. F. Lenormant, *Légende de Cadmus et établissements phéniciens en Grèce (Annales de philosophie chrétienne*, 1867.)

Cadmos, Phœnix et Cilix. Quand Europe eut été enlevée par Jupiter, Agénor envoya ses fils à sa recherche, leur enjoignant de ne point revenir sans elle. Leur mère Téléphaessa les accompagnait dans leur route. Phœnix et Cilix, voyant qu'ils ne peuvent réussir à découvrir la retraite de leur sœur, renoncent à l'entreprise. Le premier s'établit en Phénicie, le second en Cilicie. Quant à Cadmos, il poursuit son chemin vers l'occident, en touchant à divers points, à Rhodes, à Théra, à Thasos, sur la côte de Thrace où il perd sa mère et où il l'ensevelit. Il arrive ensuite à Delphes dont il consulte l'oracle au sujet d'Europe. Le dieu lui ordonne de suspendre ses recherches, de prendre pour guide une vache qu'il rencontrera et de fonder une ville à l'endroit où la bête, fatiguée, s'arrêtera. Cette vache, d'après certaines versions, devait avoir sur les flancs le signe de la lune[1]. C'est en Phocide qu'elle s'offre aux regards de Cadmos. Le héros la suit jusqu'en Béotie, et, au point où elle s'arrête, fonde la ville de Thèbes, avec l'acropole qui porte son nom, la Cadmée. Voulant ensuite sacrifier l'animal à Athèna, il envoie chercher de l'eau pour les libations à la fontaine d'Arès. Cette fontaine était gardée par un dragon, qui met à mort les serviteurs envoyés par Cadmos. Celui-ci engage la lutte contre le monstre, le tue et, sur l'avis d'Athèna, seme dans un sillon les dents qu'il lui a arrachées. De cette semence naissent bientôt des hommes armés, les Σπαρτοί, qui engagent entre eux un combat et se tuent les uns les autres. Il n'en survit que cinq : Échion, Udæos, Chthonios, Hypérénor et Pélor, qui furent les ancêtres des Thébains[2]. Après le meurtre du dragon, rejeton d'Arès, Cadmos dut subir une expiation. Il fut esclave pendant une période d'un an ou de huit ans, et obtint ensuite de la faveur d'Athèna la royauté de Thèbes[3].

Cette fable renferme plus d'une difficulté d'interprétation et a été expliquée dans des sens assez divers. Mais, entre l'affirmation d'Otfried Müller, qui ne veut pas admettre la réalité d'établissements

1. Pausan., IX, 12, 1. Hygin., *Fab.*, 178.

2. M. Grote (*Hist. grecque*, I, 293, trad. française) croit que le nom des *Spartoi*, étant celui d'une tribu béotienne, a fait naître la fable des dents semées. Cf. cependant la fable analogue de Jason chez Æétès (Apollon. *Argon.*, III, 1230-1400). — Plus tard, certaines familles de Béotie prétendaient descendre des *Spartoi* (Plut., *De ser. num. vind.*, 21).

3. Sources principales : Eurip., *Phœn.*, 639 sqq. et *Schol.*, éd. Dindorf. Apollod., III, 1; 4, 1-2. Pausan., IX, 12, 1-3. Hygin., *Fab.*, 178. Ovid., *Metam.*, III, 1-130.



phéniciens en Béotie et considère Cadmos comme un dieu pélasgique[1], et celle de Movers, pour qui Cadmos et Europe sont deux divinités d'origine sémitique, n'y a-t-il pas un moyen terme à adopter? Il est tout d'abord impossible de ne pas distinguer certains éléments helléniques dans la légende de Cadmos. Sa lutte contre le dragon d'Arès et l'expiation qu'il subit ensuite semblent devoir l'assimiler à Apollon ou à Hèraclès et faire de lui le héros solaire, vainqueur de la nue qui emprisonne les eaux. Le combat que se livrent les êtres gigantesques nés des dents du dragon peut également s'expliquer. C'est le combat des nuages, fils du serpent-éclair, qui se heurtent, dit M. Cox, dans une sauvage mêlée, jusqu'au moment où quelques-uns seulement restent sur le champ de bataille du ciel[2]. Cadmos, fils de Téléphaessa (celle qui brille au loin), frère d'Europe (la vierge aux vastes regards), dont les noms impliquent l'idée de météores lumineux, n'aurait donc été d'abord autre chose que le soleil; le soleil venu de l'Orient, le soleil empourpré (φοῖνιξ), et cette dernière épithète, mal comprise, a pu suffire pour le faire considérer comme un chef phénicien. D'autre part, le fait d'établissements phéniciens en Béotie, s'il n'est pas fondé sur des preuves tout à fait certaines, offre au moins un certain degré de probabilité. Les Phéniciens ont occupé de bonne heure plusieurs des îles et certains points des rivages de la mer Égée. Ils y avaient laissé des traces durables de leur passage, surtout à Thèra dont l'alphabet archaïque sert de transition entre les lettres phéniciennes et les lettres grecques, à Samothrace et sur le continent voisin où ils paraissent s'être livrés à l'exploitation des mines et au travail des métaux. La Samothrace possédait en commun avec la Béotie le culte des dieux Cabires, et l'un de ces personnages mystérieux y portait le nom de Cadmos ou Cadmilos; ce qui implique d'anciens rapports entre les deux pays. Les Phéniciens établis dans la mer de Thrace ont donc pu envoyer des colonies à Thèbes, comme ils en avaient envoyé à Athènes[3]. Un de leurs dieux se serait ainsi confondu avec Cadmos, le héros venu de l'Orient, qui, dans la légende de son voyage, touche à tous les points qui ont servi de stations aux Phéniciens dans la mer Égée. C'est ainsi également

1. Il l'assimile (*l. cit.*) au Cabire Cadmos ou Cadmilos, des mystères de Samothrace, qui lui paraît identique à l'Hermès ithyphallique des Pélasges.
2. *Mythol. of the Aryan Nations*, II, p. 86.
3. Sur les établissements phéniciens à Athènes, voir C. Wachsmuth, *Die Stadt Athen im Alterthum*, p. 404-445.

qu'on aurait attribué à Cadmos, représentant des colons phéniciens, l'invention des lettres[1], le travail des mines, tous les éléments de civilisation que ce peuple a importés en Grèce.

La suite de l'histoire de Cadmos semble appartenir entièrement à l'imagination hellénique. Quand le héros est devenu roi de Thèbes, Jupiter lui donne pour femme *Harmonia,* la vierge brillante, fille d'Arès et d'Aphrodite, ou bien de Zeus et d'Électra. Leur hymen, souvent célébré par les poètes[2], avait été une fête pour les dieux eux-mêmes, descendus de l'Olympe sur la Cadmée pour assister aux noces. Les Muses y avaient chanté le chant d'hyménée. La jeune épouse avait reçu en présent, des mains de Cadmos ou de celles des dieux, un magnifique péplos brodé par Athéna, et un collier d'or fabriqué par Hèphæstos. Ce collier célèbre avait une histoire mythique. Il était échu à Polynice, qui l'avait donné à Ériphyle pour décider son époux Amphiaraos à entreprendre l'expédition contre Thèbes. Après avoir passé dans différentes mains, ce bijou, fatal à tous ceux qui l'avaient possédé, avait été consacré à Delphes, dans le temple d'Athéna Pronoia[3]. Plus tard, le tyran Phayllos en avait dépouillé le sanctuaire pour en faire cadeau à sa maîtresse, qui le porta pendant quelque temps. Mais le plus jeune de ses fils, subitement pris de folie, mit le feu à la maison. Dans cet incendie, le collier d'Harmonia fut consumé avec d'autres trésors[4]. Cet attribut de la jeune femme de Cadmos avait, dans la langue poétique des premiers Grecs, une signification qu'il nous paraît difficile de restituer. M. Schwartz, se fondant sur certains rapprochements avec la mythologie germanique, croit voir dans le collier d'Harmonia comme dans la couronne d'Ariane et autres symboles semblables l'image de l'arc-en-ciel[5]. Nous ne saurions être aussi affirmatif, bien que ce présent, fabriqué par le dieu du feu Hèphæstos et donné à la fille d'Électra, nous paraisse correspondre à un brillant météore, éclatante parure d'une divinité de la lumière.

La plupart des généalogies thébaines se rattachaient à Cadmos et à Harmonia. Ce premier couple avait donné naissance à Sémélè,

1. De là les expressions de « *lettres phéniciennes* » ou de « *lettres cadméennes* » appliquées à l'alphabet grec primitif.
2. Voir surtout Theognis, 15-18. Pind., fragm. (Bergk. *Lyr. gr.*, p. 287, 3e édit.).
3. Apollod., III, 7, 5 sqq.
4. Athen., VI, p. 232.
5. *Der Ursprung der Mythologie*, p. 117.

mère de Bacchus, à Ino, mère de Mélikertès, confondu comme Cadmos avec un dieu phénicien (Melkarth); à Autonoè, mère d'Actæon; à Agavè, mère de Pentheus; enfin à un fils Polydoros, qui sera le père de Labdacos, ancêtre d'Œdipe. Harmonia, que des traditions différentes de celles que nous avons rapportées faisaient venir de Samothrace, où elle aurait été enlevée par Cadmos[1], avait suivi son époux quand il quitta la Béotie, laissant le trône aux mains de son petit-fils Pentheus, pour se rendre en occident, chez les Illyriens, qui firent de lui leur roi. A la fin de leur existence, Cadmos et Harmonia avaient été métamorphosés en dragons et transportés par Jupiter dans l'Élysée[2].

La légende de la fondation de Thèbes par un chef phénicien ne paraît pas remonter à une antiquité bien reculée, si l'on considère que le poète de l'*Odyssée* attribue cette fondation, non pas à Cadmos, mais à *Amphion* et à *Zèthos,* qui les premiers, dit-il, bâtirent et couronnèrent de tours Thèbes aux sept portes[3]. Leur histoire n'avait pas un caractère moins merveilleux que celle de Cadmos. Ils étaient nés de l'union de Zeus et d'Antiope, fille du fleuve béotien Asopos, ou, suivant une autre version, fille de Nycteus[4]. Le nom de ce dernier personnage, comme celui de son frère Lycos, nous indique que la légende d'Antiope est l'expression de certains phénomènes naturels, conçus comme des actions dramatiques où le jour et la nuit sont personnifiés et jouent un rôle.

Antiope étant enceinte de Jupiter avait fui devant les menaces de son père et s'était retirée à Sicyone, auprès d'Épopeus, qui l'épousa. Nycteus s'était tué de désespoir, mais, en mourant, il avait recommandé à son frère Lycos de tirer vengeance d'Antiope et de son époux. Lycos marche contre Sicyone, s'empare de la ville, met à mort Épopeus et ramène prisonnière Antiope, qui s'arrête en route à Éleuthères, pour mettre au monde deux jumeaux qu'elle expose sur le Cithéron où ils sont recueillis et élevés par un berger. Dans cette première partie de la fable, Antiope est peut-être l'Aurore, fille de la Nuit (Nycteus), enlevée par le soleil surveillant (Épopeus) de l'univers, et qui est ramenée le matin par le dieu de

1. Ephor., ap. Schol. Eurip., *Phœn.*, 7. Schol. Apollon. Rh., I, 916.
2. Pind., *Olymp.*, II, 78 et Schol. *Pyth.*, 153. Apollod., III, 5, 4. L'image du dragon semble indiquer que Cadmos et Harmonia étaient honorés en Béotie comme des génies locaux.
3. *Odyss.*, XI, 260 sqq.
4. Pausan., II, 6, 1.

la lumière naissante (Lycos)[1]. Mais il s'en faut que tout s'explique dans la suite de son histoire. Rentrée à Thèbes, elle y est tenue dans une étroite captivité par Lycos et par son épouse Dircé. Un jour, elle voit ses liens se défaire merveilleusement et ses chaînes tomber d'elles-mêmes. Elle s'enfuit à travers la campagne et va trouver ses fils dans les huttes de bergers qui leur servaient de retraite. Ceux-ci reconnaissent leur mère et s'apprêtent à la venger.



Fig. 148. — Groupe du Taureau Farnèse.

Ils se dirigent vers Thèbes, surprennent Lycos, le tuent, attachent Dircé à un taureau sauvage, comme nous le voyons dans le célèbre groupe du Taureau Farnèse (fig. 148), et jettent ensuite son corps meurtri dans la fontaine de Thèbes qui porte son nom[2]. Devenus les maîtres du pays, ils songent à entourer de murs la capitale de

1. Nous nous rapprochons de l'interprétation de M. Cox (*Mythol. of the Aryan Nations*, II, 249). Pour Preller (*Griech. Myth.*, II, 31), Antiope est la lune, qui disparaît en hiver (?), qui revient au printemps avec la lumière (Lykos).

2. Apollod., III, 5, 5.

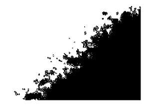
la Béotie pour la protéger contre les attaques de ses ennemis. Zèthos, plus vigoureux que son frère, apporte les rochers enlevés aux montagnes voisines. Amphion joue de la lyre, et aux sons enchantés de l'instrument les pierres se meuvent et viennent se ranger d'elles-mêmes sur les remparts : Thèbes est fondée[1].

Est-il possible de déterminer d'une façon précise le caractère primitif de ces deux héros? Nous ne le pensons pas. Sur ce sujet, il est prudent de se borner à indiquer les analogies que présente leur légende comparée à celle d'autres dieux. La lyre d'Amphion rappelle la lyre d'Orphée et celle d'Apollon qui, lui aussi, est un constructeur, puisqu'il a élevé, avec l'aide de Poséidon, les remparts de Troie. Les deux jumeaux ont été exposés à leur naissance sur une montagne, comme un grand nombre de personnages où l'on reconnaît généralement des dieux de la lumière. Fils de Zeus, ils sont des héros « aux blancs coursiers[2] », comme les Dioscures spartiates. Comme ceux-ci, ils pourraient donc désigner soit l'étoile du matin et l'étoile du soir, soit encore le soleil et la lune.

Des deux frères, Zèthos était devenu l'époux de Thèbè, ou celui d'Aèdon (le rossignol), image de l'éclat du printemps et de ses harmonies; Amphion s'était uni à la fille de Tantale, *Niobè,* dont la douloureuse histoire appartient à la fois à l'Asie Mineure et à la Grèce.

La première version de cette fable est fournie par l'*Iliade.* Niobè, nous dit le poète, avait eu douze enfants : six fils et six filles. Dans son orgueil maternel, elle osa se comparer à la mère d'Apollon et d'Artémis, s'élever même au-dessus de Lèto dont la fécondité était bien inférieure à la sienne. La vengeance de la déesse ne se fit pas attendre. Les fils de Niobè tombèrent sous les flèches d'Apollon, ses filles sous celles d'Artémis. Pendant neuf jours, ces innocentes victimes restèrent sans sépulture; le dixième seulement, ils furent ensevelis par les Olympiens. A partir de ce moment, la malheureuse mère devint un rocher du mont Sipyle ; mais, sous cette forme nouvelle, elle n'a point oublié la douleur qui la consume[3]. Les mythologues ont ajouté quelques détails à ce simple récit. D'après Apollodore, le massacre des fils de Niobè avait eu lieu sur le Cithéron, pendant qu'ils se livraient aux exercices de

1. Apollon., Rh., I. 740 et Schol., — Horat., *Epist. ad Pison.*, 394.
2. Eurip., *Phœn.*, 606. Schol. *Odyss.*, XIX, 518.
3. *Iliade,* XXIV, 602-617.



la chasse; deux d'entre eux cependant avaient survécu. Après ce malheur, Niobè quitta Thèbes pour se rendre auprès de son père Tantale, sur le Sipyle. Là, par ses ferventes prières elle obtint du maître des dieux le privilège d'être changée en un rocher, d'où elle ne cesse de verser des larmes, nuit et jour[1]. Cette touchante légende, qui avait inspiré l'art hellénique[2] et fourni aux tragiques athéniens la matière de plusieurs drames[3], était bien faite pour exercer la sagacité des mythologues modernes. Mais, des résultats très différents auxquels ils sont arrivés, en est-il un qui soit vraiment concluant? M. Cox, s'attachant exclusivement à une tradition qui fait de Niobè une fille de Phoroneus, héros parent de Prométhée et d'Hèphæstos, dieu du feu comme eux, considère l'épouse d'Amphion comme la personnification du nuage, assimilé à l'épaisse fumée d'un feu céleste. Niobè serait ainsi une sorte de Néphélè dont les nombreux enfants, c'est-à-dire les nuées, sont percés par les traits du dieu solaire. La douleur la change en pierre, comme, pendant l'hiver, l'eau du ciel se change en glace dans les contrées montagneuses. Quand Niobè pleure sur son rocher, elle est la nuée accrochée aux pics des montagnes, d'où tombent les gouttes de pluie, comme des larmes[4]. M. Max Müller, de son côté, voit dans Niobè une déesse de l'hiver et de la neige, dont les enfants sont tués par les traits de Phœbos et d'Artémis, comme les phénomènes de la saison rigoureuse sont détruits par l'apparition du printemps. Les larmes de Niobè constituent, suivant lui, une expression poétique qui correspond à la fonte de la glace ou des neiges sur la terre pétrifiée[5]. Enfin Preller, se plaçant à un autre point de vue, veut reconnaître dans Niobè une divinité terrestre de l'Asie, une sorte de Rhéa lydienne, mère féconde et malheureuse qui, au printemps, s'enorgueillit de ses brillants enfants (la végétation qui est sa joie); qui, au fort de l'été, les voit tomber sous les traits ardents du dieu solaire, et alors devient une mère inconsolable, comme Dèmèter après l'enlèvement de Perséphone. Quant à la

1. Apollod., III, 5, 6. Cf. Pausan., VIII, 2, 5, 6. Ovid., *Metam.*, VI, 155 sqq.

2. On connaît surtout le groupe célèbre du musée de Florence. Sur ces représentations, voir K. B. Stark, *Niobe und die Niobiden*, Leipzig, 1863.

3. Eschyle avait composé une *Niobè*; Sophocle un *Tantale* et une *Niobè*.

4. *Mythol. of the Aryan Nations*, II, p. 195, 279.

5. *Ibid.*, p. 279, note 3.

métamorphose de Niobè, il l'explique d'une façon assez vague par la présence d'une antique représentation sur un rocher du Sipyle[1] ou par la tradition d'une catastrophe géologique[2]. En un mot, la légende de Niobè est un problème qui a suscité d'ingénieuses conjectures, mais qui ne nous paraît pas définitivement résolu.

II. — LÉGENDE D'ŒDIPE.

De toutes les légendes de l'histoire primitive de Thèbes, la plus célèbre est celle d'Œdipe, dont les événements extraordinaires et les pathétiques incidents offraient une matière féconde à l'art tragique. Quelques-uns des traits essentiels de cette fable sont déjà indiqués au onzième chant de l'*Odyssée*. Parmi les antiques héroïnes dont les ombres apparaissent aux regards d'Ulysse, se trouve « la mère d'Œdipe, la belle Épicastè, qui, dans l'ignorance de son esprit, se rendit coupable d'un grand crime en épousant son fils. Celui-ci avait immolé son propre père quand il devint le mari de sa mère. Mais les dieux firent connaître aux hommes ces horreurs. Alors Œdipe, condamné par la volonté des immortels à souffrir cruellement dans la riante Thèbes, régna sur les Cadméens. Quant à Épicastè, cédant à son infortune, elle descendit dans l'Aïdès aux invincibles portes, après s'être pendue par un lacet à une poutre de son palais. Elle laissa son fils en proie aux mille souffrances dont les Érinyes d'une mère sont les auteurs[3]. » Ce court récit, où la mère d'Œdipe porte le nom d'Épicastè, et non celui de Jocaste, qui lui sera généralement attribué plus tard, laisse de côté la lutte du héros contre le Sphinx. Il diffère en outre des traditions postérieures, en ce que le poète, qui nous montre Œdipe continuant à régner à Thèbes, paraît ignorer sa mutilation volontaire et sa triste fin. Mais ce texte n'était pas la seule source où les tragiques pouvaient puiser. Les aventures d'Œdipe étaient le sujet d'une épopée thébaine, l'*Œdipodia*, aujourd'hui perdue. C'est moins d'après les rares

1. Pausanias (I, 21, 3), qui avait visité le pays, nous dit que le rocher de Niobè avait, à distance, la vague apparence d'une femme inclinée, qui semblait pleurer. Mais, quand on s'en approchait, on n'y voyait aucune trace de représentation artistique. Cf. Ramsay, *Studies in Asia Minor*, part. II.
2. *Griech. Mythol.*, II, p. 382.
3. *Odyss.*, XI, 271-280.



fragments qui nous en restent[1] que d'après le drame athénien qui s'en est certainement inspiré, que nous allons résumer cette sombre histoire, si connue, grâce à Sophocle et à ses imitateurs.

Labdacos, petit-fils de Cadmos, avait eu un fils du nom de *Laïos*, qui, après la mort d'Amphion et de Zèthos, usurpateurs du trône cadméen, devint roi de Thèbes et s'unit à *Jocaste,* sœur de Créon, fille de Ménoikeus. Cette union étant restée longtemps stérile, les



Fig. 149. — Œdipe recueilli par un berger.

deux époux allèrent consulter l'oracle. La Pythie leur répondit que, s'il leur naissait un enfant, cet enfant tuerait son père. Quelque temps après, Jocaste mit au monde un fils. Laïos, craignant l'accomplissement de l'oracle, fait exposer le nouveau-né sur le Cithéron, après lui avoir percé les deux pieds qu'il attache ensemble par des liens solides. Cependant l'enfant est recueilli par un berger (fig. 149) qui le surnomme *Oidipous,* à cause de sa mutilation, et qui l'apporte dans le palais de son maître, Polybos, roi de Corinthe.

1. Voir *Cycl. poet. fragm.*, IV, coll. Didot, à la suite de l'édition d'Homère.

Le roi et la reine Méropè adoptent Œdipe et l'élèvent comme s'il était leur fils. Quand il est devenu grand, il entend les Corinthiens se railler de lui, et prétendre qu'il n'est pas de la famille royale. Il part alors pour Delphes où l'oracle, sans lui révéler le secret de sa naissance, lui annonce qu'il tuera son père et qu'il commettra un inceste avec sa mère. Comme il est persuadé que Polybos est son père et que Méropè est sa mère, il ne veut pas rentrer à Corinthe. Mais les destinées fatales vont s'accomplir malgré lui. Sur la route qui conduit de Delphes à Daulis, à la bifurcation de deux chemins[1], il rencontre son vrai père Laïos, monté sur un char traîné par des mules dont le conducteur provoque, par son insolence, une querelle où Œdipe tue Laïos qu'il ne connaît pas. Cette mort donne à Créon, frère de Jocaste, le trône de Thèbes. Mais bientôt le pays est désolé par un monstre au visage de femme, aux ailes d'oiseau, au corps et à la queue de lion. C'est le Sphinx qui, posté sur le mont Phikion, dans le voisinage de Thèbes, pose des énigmes aux Thébains et dévore ceux qui sont incapables de les résoudre. Il avait déjà fait de nombreuses victimes[2] quand Créon, voulant mettre un terme au fléau, promet sa couronne et la main de sa sœur Jocaste à qui délivrera le pays du monstre. Sur ces entrefaites, arrive Œdipe qui s'offre à tenter l'entreprise et vient se placer devant le Sphinx (fig. 150). La question que celui-ci lui pose est la suivante : « Quel est l'être qui, étant doué d'une seule voix, a successivement quatre pieds, deux pieds et trois pieds? » Œdipe trouve le mot de l'énigme : c'est l'homme « qui, enfant, se traîne à quatre pattes; qui, devenu grand, se sert de ses deux pieds; qui, sur ses vieux jours, prend un bâton comme troisième soutien de sa marche[3]. » L'énigme résolue, Œdipe tue le Sphinx, ou le monstre se précipite lui-même du sommet de son rocher. Le héros conquiert ainsi la royauté de Thèbes, et épouse Jocaste qu'il ne sait pas être sa mère. De ce mariage naissent Étéocle et Polynice, Antigone et Ismène. Il est à remarquer pourtant que, d'après l'*Œdipodia*, le héros avait eu ces enfants non pas de Jocaste, mais d'une seconde femme,

1. Cet endroit célèbre s'appelait la σχιστὴ ὁδός.
2. Entre autres, Hæmon, fils de Créon, d'après l'*Œdipodia* (Schol., Eurip., *Phœn.*, 1760). Voir les monuments qui représentent le Sphinx dévorant ses victimes, dans l'atlas d'Overbeck, *Bildwerke zum thebischen und troischen Heldenkreis* (pl. I, nos 5-8), auquel nous avons emprunté les deux figures ci-jointes.
3. Apollod., III, 5, 8.

Euryganéia[1]; ce qui atténuait l'horreur d'une pareille union.

Cependant, cet inceste ne tarde pas à attirer la colère des dieux. Un épouvantable fléau se déchaîne sur le pays de Thèbes. Les fruits de la terre se dessèchent, consumés dans leurs germes; les petits des animaux et les enfants des hommes périssent, avant de naître, au sein de leurs mères. L'oracle, consulté dans cette extrémité, indique comme cause du mal le meurtre de Laïos, et comme unique remède l'expulsion du coupable. Œdipe prononce alors



Fig. 150. — Œdipe devant le Sphinx.

contre le meurtrier de son père les plus redoutables imprécations. Mais, quand il essaye de le découvrir, il obtient du devin Tirésias qu'il presse de questions la révélation d'un double et horrible secret. C'est lui qui est le meurtrier; il a épousé sa mère. Il est à la fois parricide et inceste. Jocaste, désespérée, met fin à ses jours en se pendant à une poutre de son palais. Œdipe ne veut plus voir la lumière : il s'arrache les yeux. Quelque temps après, chassé de Thèbes par Créon et par ses fils, le vieillard aveugle

1. Ap. Pausan., IX, 5, 11. Cf. Apollod., *l. cit.* Une autre femme d'Œdipe, du nom d'Astymédousa, est citée par Phérécydès, ap. Schol., Eurip., *Phœn.*, 53.

part pour la terre d'exil, accompagné de sa fille Antigone. Il arrive en Attique, au bourg de Colone, dans le bois sacré des Euménides, où, après avoir maudit ses fils, il disparaît merveilleusement, en présence du héros Thésée.

Voilà, dans ses traits principaux, la fable d'Œdipe, telle que l'avait traitée Sophocle, telle que nous la racontent après lui les mythographes. Mais, au siècle de Périclès et sur la scène attique, cette fable ne s'était-elle pas enrichie de plusieurs incidents qui lui étaient d'abord étrangers? Pour ne citer qu'un exemple, le rôle de l'oracle et l'influence capitale qu'il exerce sur la destinée du héros thébain, n'est-ce pas là une invention tardive qui est venue s'insérer dans la primitive histoire, à une époque où l'autorité du dieu de Delphes était devenue souveraine en Grèce? Dégagé de ses détails accessoires, le mythe d'Œdipe se réduit à un petit nombre d'événements essentiels qui sont les suivants: Œdipe a été exposé à sa naissance; il a tué son père Laïos; il a triomphé du Sphinx; il a épousé sa mère Jocaste; sur la fin de sa carrière, il est devenu aveugle et il a quitté mystérieusement la terre. C'est en rapprochant ces événements d'événements semblables appartenant à la vie merveilleuse d'autres héros, que la mythologie comparée est parvenue, croyons-nous, à rendre un compte satisfaisant de cette tragique légende.

L'histoire de l'enfance d'Œdipe est, à peu de chose près, celle de Tèléphos, celle de Romulus ou de Cyrus. Comme ceux-ci, il a été exposé à sa naissance; comme eux, il a été recueilli et élevé par des bergers, loin de la demeure de ses parents. De même que Persée est poursuivi, à peine né, de la haine de son aïeul Acrisios qu'il doit tuer un jour, Œdipe est, pour le même motif, en horreur à son père. D'après ces premières analogies, il semble qu'Œdipe doive rentrer dans la nombreuse famille des héros solaires. Son exposition sur le Cithéron, comme celle de Tèléphos sur le mont Parthénios, serait donc l'image de l'apparition du soleil qui, à l'heure où il se lève, semble reposer, solitaire, sur les hautes cimes. Quant au nom du héros, nom qui avait donné lieu à la fable de la mutilation de ses pieds, il traduit probablement une observation naturelle. Œdipe « aux pieds enflés », c'est le disque solaire, qui le matin, semble s'élargir à sa base, sur l'horizon qu'il n'a pas encore dépassé[1].

1. Cox, *Myth. of the Aryan Nations*, II, 70, not. 1.



Les rapports d'Œdipe avec son père Laïos ont prêté à différentes interprétations. M. Bréal, dans une remarquable étude sur le mythe qui nous occupe[1], a rapproché le mot grec Λάϊος du mot sanscrit *dasyu* (l'ennemi) qui, dans les Védas, est un des noms du monstre que combat le dieu solaire; et il en conclut que la lutte d'Œdipe contre Laïos est la même que celle d'Indra contre le démon qui emprisonne les eaux. La victoire que remporte ensuite le héros sur le Sphinx ne serait qu'une seconde forme de la même lutte. Cette interprétation, si vraisemblable qu'elle soit[2], n'explique cependant pas comment Laïos est le père d'Œdipe, et nous n'avons pas de raisons suffisantes pour affirmer que le parricide attribué au héros thébain, parricide dont il est déjà fait mention dans l'*Odyssée*, soit une invention étrangère au mythe primitif. Ne pourrait-on, en tenant compte du rapprochement philologique institué par M. Bréal, admettre avec M. Cox que Laïos personnifie la nuit, c'est-à-dire l'obscurité « ennemie »?[3]. Laïos n'a-t-il pas enlevé Chrysippos[4] (la lumière dorée du ciel), et ne conçoit-on pas facilement sa haine pour le héros lumineux du matin? Œdipe est le fils de Laïos, comme le soleil est l'enfant de la nuit. Mais, à un autre point de vue, le soleil tue la nuit: Œdipe est donc le meurtrier de celui qui l'a engendré.

Les relations d'Œdipe avec sa mère Jocaste ont probablement une origine semblable. D'après la signification de son nom, *Jocaste* (la brillante, aux teintes violettes) doit personnifier l'aurore qui, le matin, précède le soleil et semble l'enfanter. Le soir, l'astre rayonnant, vainqueur des ennemis qu'il a rencontrés sur sa route, avant de disparaître à l'horizon, s'enveloppe souvent d'ardentes vapeurs. Il s'unit aux nuages violets du couchant, à la brillante aurore du soir qu'il ne reconnaît pas sous sa forme nouvelle : Œdipe est le mari de sa mère. Les crimes involontaires du héros thébain, dont la révélation faisait frissonner d'horreur les spectateurs du théâtre

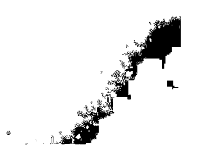
1. Le *Mythe d'Œdipe*, *Revue archéologique*, t. VIII, nouv. série (1863), p. 193-214. Ce travail a été réimprimé dans les *Mélanges de mythologie et de linguistique* du même auteur (Paris, Hachette, 1878).
2. Elle a été combattue par M. D. Comparetti (*Edipo e la mitologia comparata*, Pise, 1861). Voir la réponse de M. Bréal (*Revue critique*, 22 janv. 1870).
3. *Mythol. of the Aryan Nations*, II, p. 344 sqq.
4. Apollod., III, 5, 6. Voir l'enlèvement de Chrysippos sur deux vases peints reproduits par Overbeck (*Bildwerke zum thebischen und troischen Heldenkreis*, pl. I., 1-12).



athénien, ne reposaient ainsi que sur des phrases poétiques, qui traduisaient les impressions ressenties jadis par les hommes à la contemplation des accidents de la divine lumière.

Le caractère solaire d'Œdipe nous paraît surtout ressortir très nettement du mythe de sa lutte contre le Sphinx. Ce monstre, dont le nom grec a le même sens que le nom védique du serpent Ahi[1], appartient à une famille mythologique dont la signification est bien déterminée. Dans la *Théogonie,* il est le fils d'Orthros et de la Chimère; chez Apollodore, le fils de Typhaon et d'Échidna[2]: variantes d'un même être monstrueux qui est le nuage obscur et orageux. On nous dit encore que le Sphinx a été envoyé soit par Hèra, comme les serpents qu'étrangle Hèraclès enfant, soit par Arès (le dieu de l'orage), qui voulait venger le meurtre du dragon, son fils, par Cadmos; soit par Hadès, dieu des ténèbres[3]. Les formes que lui prêtèrent les artistes grecs[4], d'accord en cela avec la tradition populaire, sont l'expression de la même idée. Le Sphinx qui, à partir d'Hérodote[5], fut souvent confondu avec ces lions couchés et à buste humain qui décoraient les avenues des temples égyptiens, est une conception purement hellénique. Comme sa mère Échidna, il a la figure et la poitrine d'une femme; il est ailé comme les Harpyes; il a un corps de lion comme la Chimère, une queue de serpent comme Typhon : tous les éléments de son corps monstrueux sont empruntés à la nature de ses parents mythiques. Posté sur un rocher qui, d'après une image familière à la mythologie aryenne, n'est autre que la montagne des nuages, il fait entendre des paroles obscures qui rappellent « ces voix diverses de Typhon dont les sons ne peuvent être compris que par les dieux[6] ». Le langage du Sphinx est cette « voix fatale du tonnerre » dont parle Pindare[7], voix redoutable et inintelligible pour les hommes; ce qui a pu suggérer l'idée d'insérer dans ce vieux mythe une énigme populaire en Béotie. Cette voix sera comprise par le héros, qui, comme Hèlios, comme Apollon, comme tous les dieux qui triomphent des

1. Cf. σφίγξ et σφίγγω (étreindre, étouffer), *Ahi* et ἄγχω, *angere*.
2. *Theogon.*, 326; Apollod., III, 5, 8. Schol., Eurip., *Phœn.*, 46.
3. Argum., ad Eurip., *Phœn.*, 810.
4. Sur les représentations du Sphinx, voir O. Jahn, *Arch. Beiträge,* 112 sqq. Cf. Jeep, *Die Griechische Sphinx*, Göttingen, 1854.
5. II, 175.
6. *Theogon.*, 831.
7. βροντῆς αἴσιον φθέγμα. *Pyth.*, IV, 350.



puissances de l'obscurité, possède le don d'une science surhumaine. Quand le nuage a été percé par les traits solaires, la voix du monstre se tait, l'énigme est résolue[1]; le sphinx se précipite de son rocher, c'est-à-dire que les eaux tombent avec fracas sur la terre, échappées de leur prison céleste. Dès lors, la fin de l'histoire d'Œdipe s'interprète facilement. En voyant l'œil du soleil disparaître à l'horizon, les premiers Grecs avaient dit que le héros était devenu aveugle et qu'il avait été condamné à errer dans l'obscurité. On ajoutait qu'il avait eu pour fidèle compagne sa fille Antigone, déesse lunaire probablement, qui dirige le soleil aveugle dans la nuit.

Les aventures des fils d'Œdipe, la guerre des Sept Chefs, celle des Épigones, rentrent dans le cadre des légendes épiques, qui sont en dehors de notre étude.

1. Cf. Cox, *Mythol. of the Aryan Nations*, II, 346-347.

CHAPITRE V

LÉGENDES DE L'ÉTOLIE, DE LA THESSALIE ET DE LA THRACE

I. ÉTOLIE. — MÉLÉAGRE. — TYDEUS.

Un autre centre de légendes héroïques dans la Grèce du nord est la région comprise entre l'embouchure de l'Achéloos et celle de l'Évènos. Là s'élevaient les villes antiques de Pleuron et de Calydon qui ont été, la seconde surtout, le théâtre d'événements merveilleux, moins dramatiques peut-être, mais non moins populaires chez les Grecs que l'histoire d'Œdipe, grâce aux épopées et aux tragédies, aujourd'hui perdues, qui les avaient chantés. Les Étoliens appartenaient à la même race que les Épéens d'Élide ; ils faisaient remonter leur origine à Endymion, petit-fils de Zeus. Sans entrer dans les détails compliqués de cette généalogie[1], il nous suffira de rappeler, d'après Homère, que Portheus ou Porthaon, descendant d'Ætolos, fils d'Endymion, avait donné le jour à trois fils « qui habitaient Pleuron et les hauteurs escarpées de Calydon : Agrios, Mélas, et le cavalier *Œneus*[2] ». Ce dernier personnage, dont le nom rappelait aux Grecs celui du vin (οἶνος), était représenté comme le premier cultivateur de la vigne, dont le cep lui avait été donné par Dionysos lui-même, en échange de l'hospitalité que le dieu avait trouvée après de lui. On ajoutait que Dionysos s'était uni à Althæa, femme du roi étolien, et en avait eu une fille, Déjanire, celle qu'Hèraclès devait disputer à Achéloos[3]. Œneus, le héros du vin, à la table hospitalière, avait également donné asile chez lui à

1. Voir l'arbre généalogique des héros étoliens, dressé par Gerhard, *Griech. Mythol.*, II, p. 242.
2. *Iliade*, XIV, 115 sqq.
3. Apollod. I, 8, 1. Hyg., *Fab.*, 129. Cf. Eurip., *Cyclop.*, 37 sqq.



Bellérophon[1], mais il est surtout célèbre par les aventures de ses fils : Méléagre et Tydeus, père de Diomède.

Une partie de l'histoire de *Méléagre* nous est connue par le dix-neuvième chant de l'*Iliade*, où le récit en est placé dans la bouche de Phœnix. Œneus ayant oublié une année d'offrir à Artémis les prémices de sa récolte, la déesse suscite un sanglier énorme, aux défenses terribles, qui ravage les vignes et les champs du roi, qui déracine les arbres avec leurs fleurs et leurs fruits. Méléagre, fils d'Œneus, s'offre à combattre la redoutable bête. Il réunit un grand nombre de compagnons venus des villes voisines, surtout des Curètes de Pleuron ; avec leur aide, il force la retraite du monstre et le perce de ses traits. Mais bientôt une dispute s'élève entre les chasseurs pour la possession de la dépouille de l'animal. Dans cette querelle, Méléagre tue les frères de sa mère Althæa, princes des Curètes de Pleuron. Ceux-ci veulent venger leurs chefs ; ils attaquent et ils assiègent les Étoliens de Calydon. « Aussi longtemps que combattit Méléagre, favori d'Arès, les Curètes furent battus, malgré leur nombre. » Mais bientôt le héros refuse de prendre part à la bataille : il s'indigne des malédictions lancées contre lui par sa mère. Althæa, en effet, profondément affligée du meurtre de ses frères, invoquait les dieux : « à genoux, le sein mouillé de larmes, elle frappait de ses deux mains la terre féconde ; elle conjurait Hadès et Perséphone de donner la mort au fils né de ses entrailles. Ses prières furent entendues du fond de l'Érèbe par Érinys, « l'impitoyable déesse qui erre dans les ténèbres ». Méléagre se tenait donc éloigné de la guerre : il restait inactif, étendu dans sa demeure auprès de son épouse, la belle Cléopatra, tandis que les Curètes repoussaient les Étoliens du champ de bataille et assiégeaient les portes même de Calydon, d'où l'on pouvait entendre leurs cris de victoire. Dans cette situation critique, les vieillards et les prêtres des dieux viennent supplier Méléagre d'accourir à leur défense ; ils lui offrent la plus belle terre et la plus fertile, à son choix, dans la riante plaine de Calydon. Son père, sa mère, ses amis les plus chers essayent, l'un après l'autre, de le fléchir : il demeure inexorable. Enfin les Curètes ont forcé les murailles ; ils entrent et la ville est en proie aux flammes. Cléopatra, son épouse, tente alors un dernier effort ; elle le conjure, tout en larmes, de détourner loin d'elle et loin de la ville les horreurs dont tous sont menacés.

1. *Iliade*, VI, 216.



Méléagre ne résiste plus : il revêt sa brillante armure, sort du palais et repousse les ennemis[1]. Le poète ne nous dit pas quelle fut la fin du héros; mais il est probable qu'un peu plus tard il devait périr victime de l'Érinys de sa mère.

Ce récit qui nous montre dans Méléagre un héros invincible, retiré, à la suite d'un grief, dans une longue et volontaire inaction d'où il sort à la fin pour terrifier et anéantir les ennemis de sa patrie, offre, on l'aura remarqué, une frappante analogie avec l'épisode de la vie d'Achille qui est le sujet de l'*Iliade*. Mais toute l'histoire de Méléagre n'est pas comprise dans ce récit. Elle se complète pour nous par les témoignages des mythographes et par des détails nouveaux qui impliquent une tradition un peu différente de celle que le poète homérique avait suivie.

Des circonstances merveilleuses avaient entouré la naissance de Méléagre, fils d'Œneus et d'Althæa, ou bien encore fils d'Arès[2]. L'enfant était à peine âgé de sept jours, quand les Parques font leur apparition dans le palais de sa mère pour prédire les destinées du héros, sa vie glorieuse, mais courte. Clotho dit qu'il aura l'âme généreuse, Lachésis qu'il sera vaillant. Atropos, apercevant un tison qui brûlait dans le foyer, laisse tomber ces paroles fatales : « Méléagre vivra aussi longtemps que ce tison ne sera pas consumé ». A ces mots, la mère épouvantée saute à bas de son lit, enlève le tison du feu et l'enferme dans un coffre pour préserver la vie de son enfant. Cependant, Méléagre grandit tous les jours en force et en courage; il devient invulnérable et invincible. La chasse du sanglier de Calydon lui fournit une occasion de signaler son audace et la puissance de son bras. A cette chasse prennent part les héros les plus vaillants de la Grèce : Castor et Pollux, Pélée et Télamon, Thésée et Pirithoos, d'autres encore. Parmi eux sont les fils de Thestios, les frères d'Althæa. Mais entre tous se distingue *Atalante*, fille de l'Arcadien Iasos, la vierge guerrière et chasseresse. C'est elle qui, la première, blesse le sanglier, qui est tué ensuite par Méléagre. Le héros, épris de la beauté de la vierge, lui offre la tête et la peau de l'animal. Mais les fils de Thestios, s'indignant de voir attribuer à une femme le trophée de la victoire, dépouillent Atalante du présent que lui a fait Méléagre. Celui-ci exaspéré les tue. Althæa,

1. *Iliade*, IX, 533-600.
2. Cette dernière généalogie avait été adoptée par Euripide (*Meleagr.*, fragm. I, éd. G. Dindorf). Cf. Hygin, *Fab.*, 14, p. 42, éd. Bunte.

dans sa douleur et dans sa colère, se souvient alors de la prédiction de la Parque. Elle lance dans les flammes le tison qu'elle avait jusqu'alors précieusement gardé, et Méléagre ne tarde pas à périr avec le brandon enflammé auquel sa vie était attachée[1]. D'après une autre version qui se rapproche davantage du récit homérique, la guerre ayant éclaté entre les Calydoniens et les Curètes, au sujet de la possession des dépouilles du sanglier, Méléagre tua dans une sortie les fils de Thestios. Frappé de malédiction par sa mère, il resta longtemps inactif. Mais au dernier jour, la ville étant déjà au pouvoir de l'ennemi, il sort sur les instances de sa femme, et tombe dans le combat; ou bien il périt sous les coups d'Apollon[2], qui s'était fait le défenseur des Curètes contre les Étoliens. A la nouvelle de sa mort, sa mère et sa femme se tuent de désespoir. Quant à ses sœurs, en proie à une inconsolable douleur, elles se lamentent sur son tombeau, jusqu'au jour où Artémis, les ayant touchées de sa baguette, les métamorphose en oiseaux, et les transporte dans l'île de Léros. Ces oiseaux sont les *méléagrides* (les pintades), qui « maintenant encore, à chaque retour de la belle saison, semblent porter le deuil de leur frère[3] ». Sophocle, dans sa tragédie de *Méléagre*, rapportait une tradition singulière d'après laquelle les larmes de ces oiseaux avaient donné naissance, dans l'Inde, à l'ambre jaune[4]. Ce détail rapproche la légende des Méléagrides de celle des Héliades, sœurs de Phaéthon, héros solaire comme Méléagre, si toutefois le tison enflammé d'où dépend la vie du héros étolien doit être assimilé à la torche du jour qui semble s'éteindre quand le soleil descend à l'horizon[5].

La fable de Méléagre était populaire dans l'antiquité[6]. Plusieurs poètes tragiques, Phrynichos, Sophocle, Euripide, Antiphon, y avaient successivement puisé la matière d'un drame. La chasse du sanglier de Calydon et la mort du héros sont souvent représentées sur les bas-reliefs des sarcophages[7]. Les statues de Méléagre

1. Phrynich., ap. Pausan., X, 31, 4. Apollod., I, 8, 1-2. Anton. Lib., II. Hyg., *Fab.*, 171; 174.

2. C'était la tradition des *Eées* et de la *Minyas* (Paus., X, 31, 3.) Cf. le fragment de sarcophage publié par M. Heydemann (*Arch. Zeitung*, 1871, pl. 34, p. 116 sqq).

3. Anton. Lib., II. Hyg., *Fab.*, 174. Ovid., *Metam.*, VIII, 532 sqq.

4. Plin., *Hist. nat.*, XXXVII, 2, 11.

5. Telle est l'interprétation, assez vraisemblable, de M. Cox, *Mythol. of the Aryan Nations*, I, 438 sqq.

6. Voir R. Kekulé, *De fabula Meleagrea*, Berlin, 1861.

7. Sur ces monuments, voir Stephani, *Comptes rendus*, 1867, p. 95; 102

(fig. 151) nous le montrent sous les traits d'un chasseur, debout, dans l'attitude du repos. Sa chlamyde, retenue par une agrafe sur l'épaule droite, s'enroule autour de son bras gauche qu'il appuie sur la hure du sanglier. Son chien est à ses côtés.

L'introduction du personnage d'Atalante dans le récit de la chasse de Calydon ne doit pas remonter à une époque fort ancienne, puisque nous en trouvons la première mention chez Euripide[1]. La jeune vierge dont la séduisante beauté est la cause indirecte des malheurs de Méléagre n'est pas d'ailleurs d'origine étolienne. Elle est la fille, soit de l'Arcadien Iasos, soit du béotien Schœneus[2]. En Arcadie, comme en Béotie, les principaux traits de son histoire sont les mêmes. Quand elle vint au monde, son père, qui souhaitait des enfants mâles, la fit exposer sur une montagne où elle fut allaitée par une ourse et recueillie par des chasseurs qui se chargèrent de l'élever. Les Centaures Rhœcos et Hylæos ayant voulu attenter à son honneur, elle les perça de ses flèches, comme Artémis avait fait pour Éphialtès et pour Otos. Devenue grande, elle fuit la société des hommes et garde sa virginité : l'hymen lui fait horreur[3]. Elle vit dans la solitude, toujours armée, poursuivant les bêtes fauves par monts et par vaux, frappant de sa lance les roches d'où elle fait jaillir une source d'eau glacée pour étancher sa soif[4]. Plus tard, on la voit prendre part à la chasse de Calydon et lutter avec Pélée aux jeux funèbres célébrés en Thessalie après la mort de Pélias. Elle retrouve ensuite ses parents dont elle se fait reconnaître. Son père voulant la marier, elle promet sa main à celui de ses prétendants qui l'emportera sur elle à la course du stade. Déjà plus d'un héros avait été vaincu et mis à mort par Atalante, quand l'un d'eux, nommé Mélanion, ou Hippomène, suivant Euripide, imagina un stratagème pour s'assurer l'union qu'il désirait. Favorisé par Aphrodite, il avait reçu de la déesse des pommes d'or, qu'il eut



Fig. 151. — Méléagre.

1. Fragm., *Meleag.*, ap. Macrob., *Sat.*, V, 18.
2. Apollod., III, 9, 2.
3. Théognis, vers 1288 sqq.
4. Pausan., III, 24, 2.

soin de laisser tomber en courant. Atalante se baissa pour les ramasser et fut dépassée. Elle devint donc l'épouse de Mélanion dont elle partagea bientôt la passion. Mais, un jour, les deux époux étant entrés dans un sanctuaire de Dèmèter, y oublièrent, dans leurs transports, le respect dû au lieu saint. La colère de la déesse les métamorphosa en lion et en lionne[1]. — Tout n'est pas également explicable dans ce récit; mais le caractère d'Atalante ne peut être l'objet d'aucun doute. Le soin jaloux qu'elle prend de sa virginité, la légèreté et la rapidité de sa course, son amour de la vie sauvage, son caractère de chasseresse, sont autant de traits qui la rapprochent du type de l'Artémis arcadienne, d'Artémis-Callisto — dont elle doit être considérée comme une forme secondaire[2].

La légende d'Atalante n'est qu'un épisode, intercalé arbitrairement par les poètes, dans l'histoire de la famille d'Œneus, dont il nous reste à raconter la suite. Après la mort d'Althæa, nous disent les mythographes, le roi d'Étolie épousa une seconde femme, Périboïa, qui lui donna pour fils *Tydeus*. Dans le vieux poème de l'*Alcmæonis*, on racontait que Tydeus, ayant tué les fils de Mélas qui conspiraient contre son père, fut forcé de s'exiler à la suite de ce meurtre, et qu'il se réfugia à Argos, chez Adraste, dont il épousa une des filles, Déïpylè. De ce mariage devait naître Diomède[3]. Cependant, après le départ de Tydeus, Œneus, chassé du trône par ses neveux, fut condamné pendant longtemps à une vie de misère et de pauvreté. Il ne sera délivré plus tard que par son petit-fils[4]. Les malheurs du vieux roi, son long exil, son rétablissement sur le trône d'Étolie et l'éclatante vengeance de Diomède, formaient le sujet d'une tragédie perdue d'Euripide[5]. Quant à Tydeus, on sait comment il se rencontra chez Adraste avec Polynice et comment il prit part à l'expédition des chefs argiens contre Thèbes. Après s'être signalé par mainte prouesse, il fut blessé dans le dernier combat par le Thébain Mélanippos. Il gisait étendu sur le champ de bataille quand la déesse Athèna, protectrice de sa famille, apporta avec elle un remède qui devait le sauver et lui assurer l'immortalité. Mais

1. Apollod., III, 9, 2. Hyg., *Fab*, 185. Schol., Eurip., *Phœn.*, 150-51. Ovid., *Metam.*, X, 565-707.

2. A. Maury, *Relig. de la Grèce*, I, 154. Preller, *Griech. Myth.*, II, 306, 3e édit.

3. Apollod., I, 8, 4-5-6.

4. Hecat., *fragm.*, 341, éd. C. Müller, coll. Didot.

5. Sur cette tragédie d'*Œneus*, dont le sujet est indiqué par le scholiaste d'Aristophane (*Acharn.*, 418), voir Welcker, *Griech. Tragödie*, II, [illegible].

Amphiaraos, qui détestait Tydeus dont les conseils avaient poussé les chefs argiens à cette funeste entreprise, résolut d'entraver la bonne volonté de la déesse. Il coupa la tête de Mélanippos et vint la présenter à Tydeus. Celui-ci, dans sa fureur, fendit la tête de son ennemi et en avala la cervelle. Athèna, saisie d'horreur, renonça à rendre immortel le sauvage héros. Tydeus mourut sous les remparts de Thèbes, où plus tard on montrait son tombeau, hors des portes Prœtides[1].

Son fils Diomède fut l'héritier de son courage. Diomède était encore enfant quand mourut son père, dont il devait éclipser la gloire. Il le vengea d'abord en se mêlant aux Épigones, qui prirent et saccagèrent la ville de Thèbes. Mais c'est surtout sous les remparts de Troie que l'on voit éclater son héroïsme. Devenu roi d'Argos après la mort d'Adraste, c'est lui qui conduit les guerriers argiens de l'armée d'Agamemnon. Comme Ulysse, il est placé sous la protection spéciale d'Athèna, dont son père Tydeus avait été déjà le favori. Dans l'*Iliade*, il est, après Achille, le plus brave, le plus intrépide des héros. Comme Achille encore, il tient une place importante dans les traditions religieuses de la Grèce. Son culte, parti d'Argos, s'était propagé jusque dans la Grande-Grèce, à Métaponte, à Thurium et dans plusieurs autres villes qui se vantaient d'avoir été fondées par lui[2].

II. THESSALIE. — CENTAURES ET LAPITHES. — CHIRON. LES ALOADES. — PÉLÉE. — LES ARGONAUTES.

Les légendes de la Thessalie ont pour théâtre principal la chaîne de montagnes boisées qui s'étend le long de la mer Égée, de l'embouchure du Pénée à l'extrémité de la péninsule de Magnésie. C'est au nord de cette chaîne qu'on plaçait le combat des Titans contre les dieux. Ce sont les pentes du Pélion qui ont vu grandir quelques-uns des plus illustres héros de la Grèce : Jason, Pélée, Achille; ce sont ses sommets abrupts et ses gorges sauvages qui servent de séjour au sage Chiron et aux farouches Centaures dont le mythe va d'abord nous occuper.

Les *Centaures*, que l'*Iliade* nous représente comme des êtres

1. Apollod., III, 6, 8. Schol. ad Pind., *Nem.*, X, 12. Pausan., IX, 18, 2.
2. Les événements de l'*Iliade* étant en dehors de notre cadre, nous devons nous borner à ces brèves indications sur le compte de Diomède.

velus, comme des bêtes fauves qui habitent les montagnes[1], avaient eu, disait-on, *Ixion* pour père. Ce fils d'Arès ou de Phlégyas (le brûlant)[2], étant fiancé à Dia, fille de Déïoneus, avait promis à son beau-père de magnifiques présents de noce, suivant l'usage des temps héroïques. Au moment du mariage, il ne tint pas sa parole. Déïoneus s'étant irrité contre son gendre, celui-ci l'invita traîtreusement à un banquet, sous prétexte de se réconcilier avec lui, et le fit tomber dans une fosse remplie de feu qu'il avait creusée à son intention et où le malheureux fut consumé. Ce forfait souleva l'indignation des hommes et des dieux, qui se refusèrent à purifier Ixion du meurtre qu'il avait commis. Partout repoussé, il s'adressa enfin à Jupiter, qui fut pour lui plein de miséricorde. Le maître de l'Olympe ne se borna pas à lui pardonner : il l'admit à sa table et dans la société des immortels. Mais l'ingratitude d'Ixion oublia ces bienfaits : il eut l'audace de poursuivre de ses amoureux désirs la reine même du ciel. Jupiter, pour le tromper, forme une nuée à laquelle il donne la ressemblance d'Hèra. Ixion s'approche, embrasse la nuée, s'unit à elle : de cette union naît un être sauvage et monstrueux : Kentauros. Plus tard, Kentauros s'unit aux cavales de Magnésie, au pied du Pélion, et devient ainsi le père de la troupe merveilleuse des Centaures, dont le corps rappelle à la fois la nature de leurs mères et celle de leur père. Leur buste est celui d'un homme, ils ont la croupe et les sabots d'un cheval (fig. 152). Quant à Ixion, il fut châtié de son insolence. Jupiter chargea Hermès de l'attacher à une roue ailée qui l'emporta à travers les airs ; supplice qui fut placé, plus tard seulement, aux enfers[3].

C'est dans ce dernier détail que les mythologues ont cherché l'explication de la fable. Ixion, en effet, d'après l'analyse étymologique de son nom, est, à proprement parler, « l'homme à la roue, celui qui tourne comme une roue[4] ». Mais quel est le sens de cette expression ? Adalbert Kuhn, se fondant sur le rapproche-

1. *Iliade*, I, 268 ; II, 743.

2. Les généalogies d'Ixion varient beaucoup ; nous avons choisi les plus caractéristiques. Voir Strab., X, 442 ; Hygin, *Fab.*, 62. Diod., IV, 69. Schol., Pind., *Pyth.*, II, 39. Schol., Apollon. Rhod., III, 62.

3. La source principale du mythe d'Ixion est la IIe Pythique de Pindare (v. 21-48, éd. Dissen). Outre les passages indiqués à la note précédente, cf. Schol., Eurip., *Phœn.*, 1185.

4. Ἰξίων appartient à la même racine que le sanscrit *akshas*, le grec ἄξων, le latin *axis* (A. Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 69. M. Bréal, *Mythe d'Œdipe*, p. 10).

ment, aujourd'hui contesté[1], de Κένταυρος et du *Gandharva* védique (le soleil caché dans la nuée), voyait dans le supplice d'Ixion, père des Centaures, une image de la roue solaire dont il est souvent question dans les traditions indo-européennes[2]. Mais cette interprétation soulève plus d'une difficulté et ne rend pas un compte satisfaisant de la nature des Centaures. M. W. Mannhardt



Fig. 152. — Centaure.

fait remarquer que, d'après le scholiaste de Pindare, Ixion périt emporté dans un tourbillon de tempête[3], et il arrive à cette conclusion qu'Ixion personnifie l'ouragan ou la trombe qui tournoie. Le spectacle de ce redoutable phénomène avait inspiré, dit-il, à

1. Voir Fick, *Die Spracheinheit der Indogermanen*, p. 153.
2. A. Kuhn, *Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.*, I, 535. *Herabkunft des Feuers*, 48 sqq., 95 sqq.
3. Ad *Pyth.*, II, 39 : ὑπὸ γὰρ δίνης καὶ θυέλλης αὐτὸν ἐξαρπασθέντα φθαρῆναι φασίν.



l'imagination populaire la conception d'un mauvais génie qui habite dans la trombe, génie malheureux condamné à tourner avec elle comme s'il était attaché à une roue [1]. On comprend alors comment Ixion s'unit à Néphélè, puisque l'ouragan, avant de s'abattre sur la terre, se forme au sein des nuages, et l'on s'explique la fosse de feu où Ixion fait tomber Déïoneus, la trombe étant toujours accompagnée de phénomènes électriques. La première épouse d'Ixion, Dia (la céleste), n'est qu'une autre forme de Néphélè, car elle donne le jour à *Pirithoos,* dont le nom est la répétition de celui de son père [2] et la traduction du même phénomène.

C'est sur le sommet du Pélion, autour duquel s'amassent les nuées et d'où se déchaînent les orages, que les habitants de la Thessalie plaçaient le séjour des Centaures. Les noms divers qui leur sont donnés par les poètes grecs expriment tous les éléments de leur nature. Êtres sauvages à l'aspect farouche (Agrios, Mélaneus, Merméros, etc.), à la force violente (Bianor, Eurynomos), vraies bêtes fauves (Arctos, Démoléon, Lykos), ils habitent les montagnes qu'ils font retentir de leurs redoutables clameurs (Téléboas, Érigdoupos), ils hantent les forêts (Hylæos, Dryalos, Peukeidæ), dont les arbres leur servent d'armes dans les combats. En même temps, ils sont en rapport avec le feu et avec les pluies torrentielles (Phlégræos, Pyrétos, Imbreus, Krènæos). La plupart de ces traits les rapprochent, comme l'a récemment établi M. Mannhardt, des *hommes sauvages (Wilde Leute),* des traditions germaniques et des génies des bois de la mythologie du Nord; êtres velus, à la longue chevelure flottante, qui apparaissent souvent sous une forme animale; géants à la nature lascive, monstres belliqueux qui combattent entre eux avec des arbres déracinés ou des blocs de rochers détachés des montagnes, et qui révèlent leur présence dans les vents violents [3]. Les Centaures, fils de Néphélè et d'Ixion, de la nuée et de l'ouragan, sont donc les démons redoutables de la tempête, dont les effets ne sont nulle part plus puissants que dans les montagnes et dans les forêts dont elle ploie et brise les grands arbres. La rapidité et l'impétuosité de leur course, leurs cris

1. W. Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte* (Berlin, 1877), chap. II, p. 88-89.

2. Pott, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, VII, 93, explique Πειριθόος par Περιθόος, « celui qui court autour, celui qui tourne ». Cf. G. Curtius, *Grundzüge der Griechischen Etymologie*, p. 274, 5e édition.

3. Mannhardt, *ouv. cité*, p. 39.

aigus devaient les faire assimiler à des chevaux, d'après une image qui se retrouve dans les traditions populaires de la Russie, où *Ljeschi*, l'esprit des forêts, aboie comme un chien, mugit comme une vache, « hennit comme un cheval ». Suivant les mêmes traditions, les ravages de l'ouragan sont causés par le combat tumultueux des génies des bois *(Liésowiki)*, qui, à des distances de cent verstes, se lancent des arbres séculaires et des rochers de quatre mille livres pesant [1]. Ce rapprochement nous aide à comprendre le sens du combat célèbre des Centaures et des Lapithes, sujet favori des poètes et surtout des artistes grecs, qui l'avaient représenté sur la frise du Théséion, sur celle du temple d'Apollon à Bassæ, et sur plusieurs autres monuments.

Les *Lapithes*, qui ont pour roi Pirithoos, fils d'Ixion, ont été à l'origine, et en raison de cette généalogie, des êtres mythiques de la même famille que les Centaures, dont les poètes les ont plus tard distingués en leur prêtant la forme humaine et en les représentant comme un peuple réel. D'après l'étymologie la plus probable de leur nom, ils sont, eux aussi, des génies destructeurs, à l'action violente [2]; mais, quand l'épopée les eut humanisés, ils perdirent leur caractère bestial, pour devenir simplement de vaillants guerriers. Voici à quelle occasion la lutte éclata. Au moment où Pirithoos épousa Hippodamie (dont le nom rappelle la nature chevaline des Centaures), il invita aux fêtes des noces le Centaure Eurytion, son parent. Celui-ci, s'étant livré sans mesure aux plaisirs de la table, fut bientôt pris de vin : sa tête s'égara; dans son ivresse, il porta les mains sur l'épouse du roi des Lapithes et voulut l'entraîner avec lui. Les héros, révoltés de son insolence, le chassent hors du palais, après lui avoir coupé le nez et les oreilles. Ses frères, les Centaures, accourent aussitôt pour le venger. Ils sont armés de rochers énormes et de pins gigantesques qu'ils manient comme des lances. Ils envahissent en tumulte la salle du festin, se précipitent sur les jeunes filles et les jeunes garçons

1. Mannhardt., p. 89. Preller, *Griech. Myth.*, II, p. 9, interprète autrement les Centaures. Il voit en eux, sans motifs suffisants, une personnification des torrents qui descendent du Pélion. Cette explication, adoptée par M. Roscher *(Jahrbuch f. class. Philol.*, 1872, p. 421 sqq.), a été combattue par M. E. Plew (même recueil, 1873, p. 193 sqq.).

2. Le mot Λαπ-ιθ-αι appartient à la racine λαπ, d'où le verbe ἀλαπάζω, saccager, détruire, et le substantif λαίλαψ, *tourbillon*. Cette racine est voisine de ῥαπ = ἁρπ. Le nom des Lapithes a donc le même sens que celui des Harpyes (les vents violents).



qu'ils essayent d'enlever et font tomber plus d'un Lapithe sous leurs coups (fig. 153). Mais ceux-ci, dirigés par Pirithoos assisté de l'invincible Thésée, ne tardent pas à reprendre l'avantage. Ils luttent corps à corps avec les Centaures, les terrassent, percent de leurs épées ceux qui résistent, et mettent en fuite les autres qu'ils poursuivent jusqu'au pied du Pinde[1]. Cette noce tumultueuse, au tragique dénouement, n'est pas un fait isolé dans la mythologie des peuples de race aryenne. Les superstitions populaires en Allemagne et en Russie, représentent l'ouragan comme la noce bruyante du démon des bois qui danse avec sa nouvelle épouse[2], et aujourd'hui encore, au pied du Parnasse, l'orage ou les tempêtes de neige sont, aux yeux des paysans, l'effet des combats furieux que



Fig. 153. — Combat de Centaures et de Lapithes.

se livrent entre eux, sur les hauteurs, les génies de la montagne[3].

D'autres traditions thessaliennes présentent les Centaures sous un aspect différent. Les géographes grecs nous apprennent que sur les pentes du Pélion croissent un grand nombre de plantes aux vertus salutaires[4]. On dut donc prêter aux êtres merveilleux qui en habitaient les forêts la science des herbes médicinales et l'art de guérir. Cette attribution, commune sans doute orginairement à tous les Centaures, devint avec le temps le privilège unique de l'un d'eux, du sage *Chiron*, dont le caractère bienveillant et doux forme le contraste le plus complet avec celui de ses frères. S'il leur ressemble par ses traits physiques, il se distingue d'eux par sa généalogie.

1. *Odyss.*, XXI, 295. *Iliade*, I, 263; II, 743. *Scut. Herc.*, 178-190. Diod., IV, 70. Hygin., *Fab.*, 33; Ovid., *Metam.*, XII, 210-535.
2. Mannhardt, *ouv. cit.*, p. 96.
3. B. Schmidt, *Volksleben der Neugriechen*, p. 189.
4. Dicæarque, fragm. 60, éd. C. Müller, *Fragment. Hist. Græc.*, II, p. 262.

Il est fils de Cronos; sa mère est Philyra[1], la nymphe du tilleul dont la fleur a dû être souvent en usage dans la médecine grecque primitive. Chiron est un chasseur, comme ses frères, mais il est surtout un médecin. Chiron, son nom même l'indique, est celui dont la main (χείρ) habile sait panser les blessures et calmer les douleurs par l'application des doux remèdes ». Tous les héros thessaliens des anciens temps, savants dans cette science, étaient donc considérés comme les élèves de celui qu'on appelait le plus juste des Centaures » (δικαιότατος Κενταύρων). Quand Asclèpios vint au monde, Apollon, son père, le porta à Chiron, qui présida à son éducation, en l'instruisant dans l'art de la chasse et en faisant de lui un médecin habile; c'est à son école qu'Asclèpios apprit à retarder la mort des hommes, à en rappeler même quelques-uns à la vie[2]. Plus tard, Chiron communiqua le même enseignement à Achille[3], dont le père, Pélée, avait été déjà l'objet de ses soins et de sa protection. Ainsi se forma la fable de l'éducation d'Achille par Chiron, fable que les poètes homériques ne connaissent pas. Ce génie bienfaisant du Pélion qui, le premier, avait fait servir au soulagement de l'humanité sa connaissance des plantes, était l'objet d'un culte spécial de la part des Magnètes, qui chaque année, lui offraient les prémices printanières[4]. Son souvenir s'est conservé dans le nom du *Chironion* ou *grande Centaurée,* dont la racine avait le pouvoir d'écarter les serpents, de les rendre inoffensifs, ou les tuait de son parfum[5].

Au groupe mythologique des Centaures et des Lapithes thessaliens se rattachent les *Aloades* ou *Aloïdes*, qui sont la personnification de phénomènes analogues[6]. Les deux Aloades, Éphialtès et Otos, ont pour mère Iphimédéia, fille de Triopas, pour père Aloeus, ou bien le dieu qui ébranle la terre, Poséidon. Leurs noms[7] expriment, comme leur légende, la violence de leur nature. Ce sont

1. Apollod., I, 2, 2.
2. *Idem*, III, 10, 3. Dans l'*Iliade* (IV, 218), Machaon guérit les blessures, grâce aux remèdes que Chiron a fait connaître à son père Asclèpios.
3. *Iliade*, XI, 830.
4. Plut., *Symp.*, III, 1, 3.
5. Dicéarque, fragm. cité plus haut.
6. Sur ces personnages, voir Welcker, *Kleine Schriften*, II, *die Molionem und die Aloiden*; Blondel, art. *Aloadae* du *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio.
7. Ἐφιάλτης, « celui qui s'élance sur »; Ὦτος, « celui qui heurte ou qui ébranle ».



des êtres farouches comme les Centaures, gigantesques comme les Titans. Arrivés à l'âge de neuf ans, dit le poète homérique, ils avaient neuf coudées de large et neuf brasses de hauteur. Dans l'audace que leur inspirait leur force croissante, ils osèrent déclarer la guerre aux habitants de l'Olympe. Pour atteindre la demeure des dieux, ils entassèrent le Pélion sur l'Ossa. Leur entreprise eût réussi, si le fils de Zeus et de Lèto, si Apollon ne les eût percés de ses flèches « avant que leur menton ne se fût couvert d'un léger duvet[1] ». Comme d'autres géants, ils veulent attenter à l'honneur d'Hèra ou à celui d'Artémis, et ils périssent victimes de leur insolence. A Naxos, la sœur d'Apollon les tua par surprise. Elle prit la forme d'une biche et s'élança entre eux deux. Les Aloïdes, en voulant frapper la bête, se percèrent mutuellement de leurs javelots[2]. On les représentait dans les enfers, attachés dos à dos à une colonne, où des serpents enroulaient leurs spirales autour de leurs membres[3]. Leur signification naturelle est évidente. Ces enfants de Poséidon, c'est-à-dire des vapeurs de la mer, ces êtres violents, à la taille gigantesque, à la croissance rapide, à la courte vie, ces ennemis des dieux qui renouvellent la lutte des Titans contre les Olympiens et qui périssent sous les traits des divinités de la lumière, ne peuvent être que les images des phénomènes de l'orage. Leur caractère de géants jumeaux les rapproche en même temps des deux Molions vaincus par Hèraclès, et en qui nous avons reconnu les démons du tonnerre et de l'éclair.

Un des héros les plus célèbres de la région méridionale de la Thessalie était *Pélée* (Πηλεύς). Ses aventures avaient été l'objet de plusieurs légendes populaires qui, chantées par Hésiode ou par des poètes hésiodiques, paraissent avoir été de bonne heure rassemblées et coordonnées dans un poème unique[4]. Cette antique *Péléide*, dont Euripide avait dû s'inspirer pour sa tragédie de *Pélée*, est probablement résumée dans ses événements essentiels

1. *Odyss.*, XI, 305-320. Dans l'*Iliade* (V, 385), les Aloïdes enchaînent Arès et l'enferment pendant treize mois dans une prison d'airain.

2. Apollod., I, 7, 4.

3. Hygin., *Fab.*, 28. Sur les représentations artistiques, la partie inférieure du corps des Aloïdes est celle d'un serpent. Ils se confondent avec les Géants. Voir *Élite Céramogr.*, I, pl. 5. Gerhard, *Trinkschalen und Gefässe*, II, 3.

4. C'est l'opinion, très vraisemblable, récemment soutenue par M. W. Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte*, p. 53 sqq.

par Apollodore, qui est pour nous aujourd'hui la source principale des fables qui concernent le père d'Achille.

Pélée se rattachait par sa parenté aux traditions de l'île d'Égine. Il était le fils d'Éaque et d'Endéis, le frère de Télamon. D'après Phérécydès, il est vrai, Télamon n'était que l'ami de Pélée : il avait pour père Actæos, pour mère Glaucé; mais les mythographes s'accordent à nous dire qu'Æaque épousa en outre Psammathè, fille de Nérée, qui fut changée en algue pour avoir voulu se dérober à son amour et qui donna le jour à Phocos[1]. Ces différentes généalogies, où les noms du rivage, de la vague azurée, du sable, de l'algue marine[2], sont personnifiés, nous indiquent que la famille mythologique d'Æaque doit son origine à quelques-uns des phénomènes qui s'observent sur le bord de la mer. L'histoire de Pélée, époux de Thétis, se rapporte vraisemblablement au même ordre d'idées.

Pélée et Télamon, nous dit Apollodore, jaloux de leur frère Phocos qui l'emportait sur eux dans les concours gymniques, voulurent se débarrasser de lui. Au milieu d'un jeu, Télamon lança son disque à la tête de Phocos, qui mourut sur le coup[3]. Les deux frères essayèrent de dissimuler leur crime en cachant soigneusement le corps de leur victime; mais ce corps ne tarda pas à être découvert. Convaincus de fratricide, Télamon et Pélée furent chassés d'Égine par leur père. Le premier se rendit à Salamine auprès du roi Cychreus qui lui laissa son trône en héritage; Pélée se retira à Phthia, chez Eurytion, qui, après l'avoir purifié du sang versé, lui donna, avec sa fille Antigone, la possession du tiers de son royaume[4]. Mais Pélée allait encore être l'auteur d'un meurtre, cette fois involontaire. A la chasse du sanglier de Calydon où il accompagnait son beau-père, le javelot qu'il lançait contre l'animal vint percer Eurytion. Forcé de s'exiler de Phthia, il alla réclamer l'hospitalité d'Acastos, roi d'Iolcos, qui le purifia, comme avait fait Eurytion. Pendant son séjour à Iolcos, la femme du roi, Astydaméia, ou Hippolytè suivant Pindare, s'étant éprise de lui, lui fit des propositions qu'il rejeta. Pour se venger, elle envoie un faux message à la femme du héros restée à Phthia; elle lui annonce que Pélée va

1. Apollod., III, 12, 6. Anton. Liber., XXXVIII.
2. Le nom de Φῶκος est identique à φῦκος (l'algue).
3. Apollod., *l. cit.* Chez Diodore (IV, 72) et Pausanias (II, 29, 9; X, 30, 4) c'est Pélée qui est l'exécuteur du meurtre.
4. Apollod., III, 13, 1. Cf. Schol., Aristoph., *Nub.*, 1063.

épouser Stéropé, fille d'Acastos. A cette nouvelle, Antigone se tue de désespoir. Astydaméia ne se tient pas pour satisfaite : elle dénonce Pélée à son mari, comme ayant essayé de la séduire. Celui-ci, malgré sa colère, se refuse à répandre le sang d'un hôte; il l'emmène avec lui sur le Pélion, à la chasse des bêtes fauves, espérant qu'il trouvera la mort dans cette expédition. Mais Pélée est le plus habile et le plus intrépide des chasseurs. Il dédaigne de recueillir les dépouilles des animaux tombés sous ses coups : il se borne à couper leurs langues qu'il enferme dans son sac. La chasse terminée, il étale aux yeux de ses compagnons étonnés ces preuves irrécusables des nombreuses victimes qu'il a faites. Bientôt après, accablé de fatigue, il s'endort dans la montagne. Le héros avait pour arme unique un poignard merveilleux, fabriqué par Hêphæstos. Acastos profite de son sommeil pour cacher cette arme dans une étable de bœufs. Il espère que Pélée, endormi et sans défense, sera la proie des bêtes fauves, ou qu'il tombera sous les coups des Centaures. Le héros, à son réveil, cherche partout son arme. Comme l'a prévu le roi, il est surpris et attaqué par les Centaures; mais Chiron, dont il est le favori, lui sauve la vie et lui rend son poignard. Ainsi armé, Pélée rentre à Iolcos, tue le roi et la reine et devient le maître du pays[1]. Ces aventures, dont M. Mannhardt a démontré l'analogie avec certaines parties de la légende germanique de Siegfried et de la légende celtique de Tristan[2], appartiennent sans doute aux plus anciennes couches de la tradition populaire. On comprend facilement comment elles ont pu prêter à des chants développés et, par les incidents dramatiques dont elles se composent, fournir à Euripide la matière d'une tragédie pleine d'intérêt.

Le *mariage de Pélée et de Thétis*, souvent chanté par la poésie grecque dont Catulle s'est fait l'écho dans son célèbre *Épithalame*, fréquemment représenté aussi sur les monuments figurés, n'était pas une fable moins populaire en Thessalie que celle de la chasse du Pélion. Nous lisons dans les poèmes homériques qu'Hèra a donné Thétis pour femme à Pélée, héros chéri des immortels; nous y apprenons en même temps que Thétis a épousé Pélée malgré

1. Hesiod., *fragm.*, 110, éd. Göttling, ap. Schol. Pind., *Nem.*, IV, 95 (59, éd. Dissen). Pind., *Nem.*, V, 30, III, 34; IV, 54. Apollod., III, 13, 3. Antonin. Liber., 38. Schol., Aristoph., *Nub.*, 1063.

2. *Antike Wald- und Feldkulte*, p. 54-58.

elle[1]. Cette résistance de la déesse à l'amour du héros que les Olympiens lui destinent est, comme nous allons le voir, un des traits essentiels du mythe. On disait que Thétis, avant d'être recherchée par un mortel, avait eu des amants divins. Jupiter et Poséidon s'étaient jadis disputé sa possession. Mais, un jour, la sage et prophétique Thémis, révélant, au milieu de l'assemblée des immortels, les secrets de l'avenir, annonça que le fils qui naîtrait de Thétis serait meilleur et plus fort que son père. En présence de cette menace, les deux grands dieux s'abstinrent, renoncèrent à leur amoureuse poursuite et décidèrent que Thétis serait la femme d'un mortel[2]. Mais la déesse marine n'acceptera pas cette décision :



Fig. 154. — Pélée poursuivant Thétis.

elle ne cédera qu'à la violence. Plusieurs vases peints, dont les renseignements complètent pour nous les récits des poètes, nous montrent Pélée poursuivant à grands pas Thétis qui fuit devant lui (fig. 154). Grâce aux conseils et à l'appui de son fidèle ami le Centaure Chiron, il triomphera d'elle cependant. Quand il réussit à l'atteindre, elle essaye de se dérober à ses étreintes en changeant de nature. Comme Protée, elle se transforme tour à tour en feu et en eau, en lion et en serpent (fig. 155). Mais Pélée, sans se laisser effrayer, dompte successivement chacun des monstres qui se dres-

1. *Iliade*, XXIV, 59 sqq. *Odyss.*, XVIII, 432 sqq. Catulle a été infidèle à la tradition, quand il a dit dans son *Épithalame*, v. 10 : « *Tum Thetis humanos non despexit hymenæos.* »

2. Pind., *Isthm.*, VII, 27. Cf. Apollod., III, 13, 5.

sent devant lui et ne renonce pas à ses prises; il sort enfin victorieux de la lutte, enlevant dans ses bras l'épouse que son audace vient de conquérir[1]. Bientôt, sur les sommets du Pélion, dans la caverne du Centaure Chiron, se célèbrent leurs noces où tous les dieux accourent, descendus de l'Olympe, comme pour l'hymen de Cadmos et d'Harmonia. La célèbre amphore de Clitias et d'Ergotimos (vase François), qui est au musée de Florence[2], nous montre tout le cortège divin qui s'empresse autour des nouveaux époux et leur apporte de magnifiques présents. Poséidon offre à Pélée deux chevaux immortels, Balios et Xanthos; d'autres dieux lui remettent les armes éclatantes et invincibles qui seront celles d'Achille. Le



Fig. 155. — Lutte de Pélée et de Thétis.

Centaure lui donne une lance de frêne du Pélion, qui, un jour, entre les mains de son fils, accomplira des merveilles[3]. La joie de la fête est animée par la cithare d'Apollon, par les chants des Muses dont retentissent les échos de la montagne[4], par les prédictions des

1. Pind., *Nem.*, III, 35; *Androm.*, 1257 sqq. On trouve encore aujourd'hui, chez les Grecs modernes, des traditions analogues à celle de la transformation de Thétis. Voir B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen*, I, p. 116. Pour les monuments, voir Overbeck, *Die Bildwerke zum thebischen und troischen Heldenkreis*, p. 172-206. Stephani, *Comptes rendus de l'Acad. de Saint-Pétersbourg*, 1867, p. 25 sqq. 1869, p. 181.

2. Voir la reproduction de ce vase dans les *Monuments de l'Institut archéologique de Rome*, IV, pl. 54-57.

3. *Iliade*, XVI, 141, 867; XVII, 194; XVIII, 84; XXIII, 277, etc.

4. Pind., *Nem.*, V, 22. Eurip., *Iphig. Aul.*, 1040 sqq. Catull., *Epithal.*, 64.

Parques qui révèlent les glorieuses destinées de l'enfant qui naîtra de cette union. Dès lors Pélée, « que tous les dieux ont comblé de biens dès sa naissance », est l'heureux époux de Thétis : il règne, riche et puissant entre tous, sur les Myrmidons. Il n'a qu'une douleur, c'est de ne pas voir dans son palais une nombreuse postérité; c'est d'être le père d'un seul fils, et d'un fils condamné à une mort prématurée[1].

La naissance et la première enfance d'Achille étaient entourées de circonstances merveilleuses, dont l'invention paraît postérieure à l'*Iliade,* qui n'y fait aucune allusion. Tout le monde connaît la fable



Fig. 156. — Achille plongé dans le Styx.

d'Achille plongé dans l'eau du Styx qui rend tout son corps invulnérable, sauf au talon, par où sa mère le tenait (fig. 156). Mais il s'en faut que cette fable fût aussi familière aux Grecs qu'elle l'est aux modernes, puisque l'*Achilléide* de Stace[2] en fait la première mention. D'après le poème hésiodique l'*Ægimios,* Pélée, contrairement à la tradition homérique, avait eu de Thétis plusieurs enfants. Chaque fois que la déesse devenait mère, elle plongeait le nouveau-né dans un chaudron d'eau bouillante, pour éprouver s'il était immortel. Pélée avait ainsi perdu plusieurs de ses fils : il arriva à temps pour sauver Achille, qui allait être soumis à la même épreuve[3]. Mais la tradition générale au sujet de la naissance

1. *Iliade*, XXIV, 534-540.
2. I, 269 sqq. Cf. Fulgent., *Myth.*, III, 7.
3. Schol., Apollon , *Argon.*, IV, 814. Schol., Aristoph., *Nub.*, 1068, p. 443, coll. Didot.

du héros est celle que nous a transmise Apollodore. Quand Thétis eut enfanté le fils de Pélée, elle voulut le rendre immortel. Pour détruire en lui les éléments de mortalité qu'il devait à son père, elle le cachait dans le feu pendant la nuit, à l'insu de Pélée; au lever du jour, elle parfumait son corps d'ambroisie. La déesse ne put tenir longtemps son secret caché. Son époux l'observa, et un soir, à la vue de l'enfant placé au-dessus de la flamme du foyer, il poussa un cri de terreur. Thétis, n'ayant pu achever l'accomplissement de son dessein, abandonna son mari et son fils pour se retirer chez les Néréides[1]. Ce récit doit être un emprunt fait à la légende éleusinienne, puisqu'il est analogue à l'épisode de Déméter et de Démophoon, fils de Céléos, dans le cinquième hymne homérique[2]. Il ne reproduit donc pas de bien anciennes traditions.

Après la retraite de Thétis, Pélée conduit l'enfant chez Chiron, qui doit faire son éducation[3]. Parmi les poésies attribuées à Hésiode, on citait les Χείρωνος Ὑποθῆκαι, où, sous la forme d'un enseignement du sage Centaure à son élève, étaient enfermés des préceptes de vertu et de sagesse pratiques. Mais ce rôle de moraliste primitif prêté à Chiron n'a évidemment pas une source populaire. Chez les poètes et les mythographes qui les résument, l'éducation d'Achille est une éducation toute physique. Chiron nourrit le jeune héros de la moelle des sangliers et des ours, des entrailles des lions, et parmi les arts qu'il lui enseigne, celui de la chasse est le principal[4]. Pindare nous a retracé l'image de cette libre enfance d'Achille sur le Pélion, où les nymphes Philyra et Chariclo sont ses compagnes, où il accomplit en se jouant de merveilleux exploits. Ses mains enfantines brandissent un lourd javelot : à l'âge de six ans, rapide comme les vents, il devance les cerfs à la course, il terrasse et immole des lions et rapporte leurs corps tout palpitants au Centaure son maître. « Artémis et l'intrépide Athéna restent saisies d'admiration en le voyant tuer des cerfs sans chiens et sans filets; la rapidité de ses pieds fait sa force[5]. »

1. Apollod., III, 13, 6. Cf. Apollon., *Argon.*, IV, 869 sqq. Schol., *Iliade*, XVI, 36.
2. Vers 238 sqq.
3. On sait que, dans l'*Iliade*, ce n'est pas Chiron, mais Phœnix, qui a été le précepteur d'Achille.
4. Apollod., III, 13, 6. Cependant les monuments représentent quelquefois Chiron instruisant Achille dans l'art de la lyre. V. Helbig, *Wandgemälde*, nos 1291 sqq.
5. Pind., *Nem.*, III, 43-52.

Cependant Thétis, bien que séparée de son époux mortel, continue à veiller sur Achille, du fond de sa demeure marine où son fils vient quelquefois la visiter[1]. Il était âgé de neuf ans quand Calchas prédit que Troie ne pourrait être prise sans lui. Sa mère, prévoyant qu'il périrait dans l'expédition, essaye de le dérober au

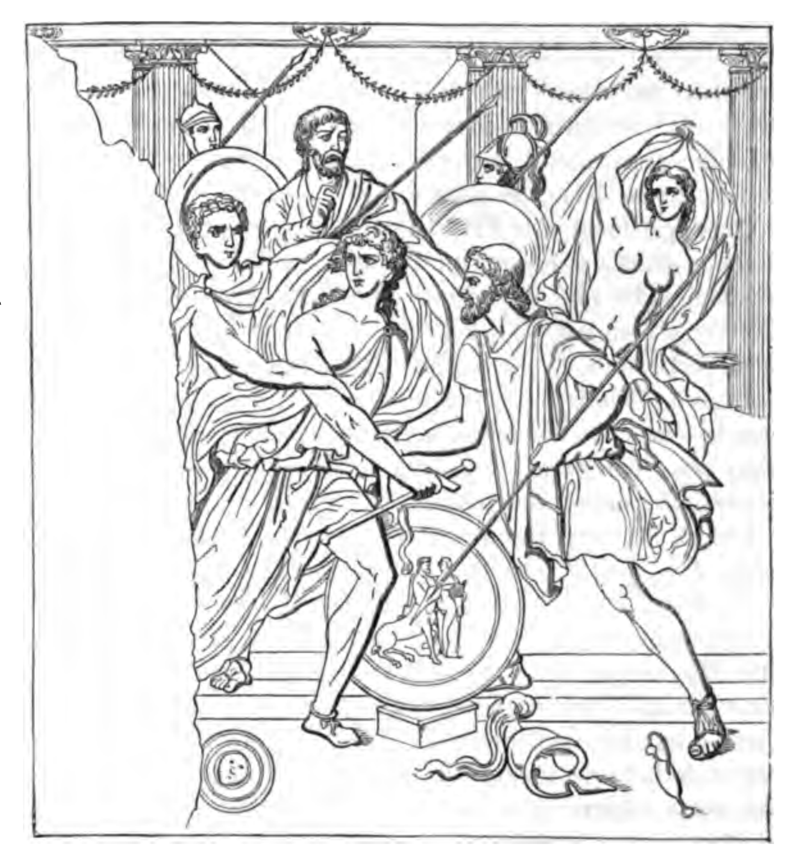


Fig. 157. — Achille reconnu par les Grecs.

sort qui l'attend. Elle le cache sous des vêtements de femme et le présente, ainsi travesti, à Lycomèdes, roi de Scyros, qui l'admet dans son palais et l'y élève avec ses propres filles. On disait que plus tard, l'une d'entre elles, Déïdamia, s'était unie à lui et avait donné le jour à un fils : Pyrrhos ou Néoptolémos. Les Grecs ne

1. Welcker, *Alte Denkmäler*, III, pl. 25.

tardèrent pas à découvrir la retraite du jeune héros. Ils envoyèrent une députation à Lycomèdes qui, tout en niant la présence d'Achille, permit aux messagers de faire des recherches dans sa demeure. Ces recherches réussirent, grâce à un artifice d'Ulysse. Il avait déposé dans le vestibule du palais une lance et un bouclier; il fit ensuite sonner de la trompette et retentir le fracas des armes. A ce bruit, Achille s'élance, comme pour marcher à l'ennemi : il met en pièces son déguisement féminin et saisit les armes préparées par Ulysse (fig. 157). Une fois reconnu, il promet aux Grecs son concours et part avec eux[1]. Le reste de la carrière d'Achille appartient à la poésie épique, surtout à l'*Iliade*, dont l'étude est en dehors de notre cadre.

C'est également à la Thessalie, et en particulier à la race des Minyens établis à Iolcos, qu'il faut rattacher un des événements légendaires les plus importants de la Grèce héroïque: l'histoire si célèbre, si populaire, dès l'époque de l'*Odyssée*[2], du vaisseau Argo et de l'*expédition des Argonautes*. Notre intention n'est pas d'exposer tous les détails de cette fable, qui s'est enrichie et compliquée, avec le temps, de nombreux incidents étrangers au mythe primitif. Nous nous bornerons à en rappeler les traits essentiels et à en déterminer, autant que possible, le caractère.

L'objet de l'expédition était la recherche et la conquête de la *toison d'or*, dont il nous faut d'abord raconter l'histoire[3].

Un fils d'Æolos, Athamas, roi des Minyens d'Orchomène de Béotie, avait épousé la déesse Néphélè, dont il eut un fils et une fille : *Phrixos* et *Hellè*. Au bout de quelques années, il abandonna cette première femme pour contracter un nouveau mariage; il s'unit à Ino, fille de Cadmos. Les enfants de Néphélè furent bientôt l'objet de la haine violente de leur marâtre, qui chercha une occasion de se débarrasser d'eux. Le pays d'Orchomène étant désolé par une famine dont la sécheresse était cause, Athamas envoya consulter le dieu de Delphes. Quand les députés furent de retour, Ino les décida à dénaturer la réponse de l'oracle. D'après les paroles supposées du dieu, le fléau devait cesser à une condition: c'est que Phrixos fût immolé à Jupiter. Le roi se résigna à sacrifier son fils; mais le jeune homme, au moment où il s'approchait de l'autel, fut mysté-

1. Apollod., III, 13, 8. Hygin., *Fab.*, 96.
2. *Odyss.*, XII, 70. Ἀργὼ πᾶσι μέλουσα.
3. Sources : Pind., *Pyth.*, IV, passim. Apollod., I, 9, 1. Apollon., Rh. IV, 120-128. II, 1144 sqq. Hyg., *Fab.*, 3 et 188, etc.

rieusement enlevé par sa mère Néphélè, qui fit disparaître en même temps sa sœur Hellè. Néphélè possédait un bélier merveilleux, doué de la parole, un bélier à la toison d'or[1], dont Hermès lui avait fait présent. Elle met les deux enfants en croupe sur l'animal, qui les emporte rapidement entre ciel et terre (fig. 158). Au milieu du voyage, Hellè glisse de sa monture et tombe dans la mer, près du détroit qui porte son nom (l'Hellespont). Phrixos poursuit sa course avec le bélier; il arrive à la ville d'Æa, « sur les bords de l'Océan, là où les rayons du soleil sont enfermés dans une chambre d'or[2] ». En ce pays régnait Æètès, fils d'Hèlios et de Perséis, frère de



Fig. 158. — Phrixos et Hellè sur le bélier.

Circè et de Pasiphaè. Phrixos, parvenu au terme de son voyage, immole le bélier à Zeus φύξιος (protecteur des fugitifs) et fait présent de la riche toison de l'animal au roi Æètès, qui la suspend à un chêne, dans un bois consacré à Arès, et gardé par un dragon vigilant. Le roi donne ensuite en mariage à Phrixos sa fille Chalciopè.

Quelques détails secondaires de ce récit, comme l'a remarqué

1. Cette toison était de pourpre, d'après Simonide (Schol. Eurip. *Med.* 5; *Etym.*, *M.* νάκος, p. 141, 13). D'après Hygin, *l. cit.*, ce bélier était fils de Poséidon et de Théophanè, métamorphosée en brebis par le dieu, qui avait pris lui-même la forme d'un bélier.

2. Mimnerme, fragm. 11. Bergk, *Lyr. Gr.*, t. II.

Otfried Müller, et après lui M. Grote, ont leur raison d'être dans certaines formes locales du culte de Jupiter en Béotie, dans l'usage des sacrifices humains qui paraît avoir été primitivement en vigueur chez les Minyens d'Orchomène[1]. Il est possible également que l'incident de la famine doive sa naissance à une étymologie populaire du nom de Φρίξος, qui, sous la forme de Φρύξος (rattachée à φρύγω, dessécher), put être considéré comme la victime expiatoire d'une sécheresse. Mais le fond même de la fable nous paraît pouvoir s'interpréter par des phénomènes naturels. Entre les divers acteurs de cette fable, il en est au moins un dont la signification physique est hors de contestation : c'est Néphélè, la nuée personnifiée. Or, dans une autre légende dont il a été question, Néphélè, épouse d'Ixion, est la mère des Centaures, génies de l'orage. Il est donc à supposer que Phrixos et Hellè ont une valeur analogue. Phrixos (celui qui frémit ou qui gronde)[2] serait le démon du tonnerre; Hellè (l'étincelante) serait une déesse de l'éclair[3]. De plus, le bélier, qui est en rapport si étroit avec la nuée dont il porte les enfants, a un sens mythique assez clair; on s'accorde généralement à reconnaître dans cet animal une image du nuage pluvieux[4]. Dès lors, le mythe s'explique. Le bélier-nuage emporte avec lui Phrixos et Hellè, le tonnerre grondant et la foudre étincelante. Chemin faisant, il laisse échapper la foudre, qui tombe dans la mer. Il continue à transporter dans toute l'étendue du ciel le héros du tonnerre, jusqu'au moment où celui-ci arrive à la région du soleil, chez Æètès, fils d'Hèlios. Là, le bélier est immolé au dieu du ciel lumineux; il ne reste plus de lui qu'une brillante toison, un nuage doré par les rayons de l'astre du jour[5].

1. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, chap. VII, p. 156 et suiv. Grote, *Hist. de la Grèce*, t. I., chap. VI, p. 146 et suiv. de la trad. de M. de Sadous.

2. Cf. φρίσσω, et les mots provenant de la même racine φρικ.

3. Ἕλλη nous paraît devoir se rattacher à la même racine que εἵλη, qui exprime une idée de chaleur et d'éclat. Cf. ἑλάνη, σέλας, etc. Voir Curtius, *Griech. Etym.*, p. 552, 5e édit.

4. M. de Gubernatis (*Mythol. zool.*, I, 427, trad. franç.) fait remarquer qu'en sanscrit le bélier est appelé, entre autres noms, *mesha* ou *meha*, celui qui verse ou qui répand; c'est le nuage urinant. Indra, dit-il, le dieu de la pluie et du tonnerre, est représenté dans la première strophe d'un hymne védique comme un bélier héroïque. Cf. Schwartz, *Urspr. d. Mythol.*, p. 219 et suiv. — M. Forchhammer (*Hellenika*, p. 200 et suiv.; *Daduchos*, p. 63) arrive aux mêmes conclusions, sans sortir des limites de la Grèce.

5. J'étais arrivé, de moi-même, à cette interprétation, quand je l'ai rencontrée, sous une forme un peu différente, dans l'ouvrage de M. Schwartz,

La seconde scène de la légende a pour théâtre la région méridionale de la Thessalie et la ville d'Iolcos, fondée par Crètheus, frère d'Athamas. Là régnait un fils de Crètheus, Pèlias, qui avait perfidement enlevé le trône à son frère Æson. Celui-ci, craignant pour les jours de son fils *Jason,* confia l'enfant aux soins du Centaure Chiron qui lui donna, sur les pentes du Pélion, la même éducation, forte et virile, qu'au jeune Achille. Cependant Pèlias, inquiet et troublé par le remords, avait interrogé l'oracle sur la durée de son pouvoir. Le dieu lui avait répondu de se défier de l'homme à une seule sandale (τὸν μονοσάνδαλον). La suite de l'histoire est rapportée de deux façons. Suivant Pindare[1], Jason, âgé de vingt ans, quitte le Centaure, son maître, et vient à Iolcos où il entre, un pied déchaussé. Il se fait reconnaître du peuple et, s'appuyant sur le texte de l'oracle, réclame la royauté. Pèlias promet de lui céder le trône, mais à une condition : c'est qu'il rapportera à Iolcos la toison du bélier et qu'il ramènera l'âme de Phrixos, supprimant ainsi la malédiction qui, depuis Athamas, pèse sur la famille des Æolides. Suivant Apollodore[2], Pèlias sacrifiait un jour à Poséidon, sur le bord de la mer, quand il voit arriver Jason qui, ayant traversé à gué le lit de l'Anauros, avait perdu une sandale dans le torrent. Pèlias, que frappe soudain le souvenir de l'oracle, s'approche du jeune homme : « Que ferais-tu, lui dit-il, s'il t'avait été prédit que tu dois périr de la main d'un des tiens ! » — « Je l'enverrais chercher la toison d'or, répond Jason, inspiré par Hèra. » Pèlias le prend au mot, et s'engage à lui abandonner le pouvoir, s'il réalise la condition prescrite. Jason accepte la convention et se hâte d'envoyer des hérauts dans toutes les directions, pour convoquer les guerriers qui voudront tenter avec lui cette difficile entreprise. Beaucoup répondent à son appel. Pindare ne cite que les plus glorieux d'entre eux, les enfants des dieux : Hèraclès, les Dioscures, Euphèmos et Périclyménos, fils de Poséidon; Orphée, fils d'Apollon; Échion et Eurytos, fils d'Hermès; les deux Boréades, Zètès et

Ursprung der Mythologie, p. 219, 220, note 1. M. Schwartz compare, très ingénieusement, la toison du bélier à la peau de chèvre ou à l'égide, qui est la nuée orageuse, la chute d'Hellè à celle d'Hèphæstos, dieu du feu céleste. Il fait remarquer que le bélier parlant est la voix qui semble sortir du nuage électrique, que Phrixos, héros du tonnerre, est naturellement l'époux de Chalciopè (à la voix d'airain). Je suis heureux de m'être trouvé d'accord avec ce savant mythologue.

1. *Pyth.*, IV, 70 sqq., 159 sqq. Dissen.
2. I, 9, 16. Apollon., Rh. I, 5-15.

Calaïs[1]. Mais on comprend facilement que cette liste dut se grossir avec le temps[2]. Chaque cité grecque n'avait-elle pas ses héros indigènes, qui ne pouvaient être inférieurs à ceux des cités voisines et qui méritaient d'avoir eu leur part de gloire dans cette merveilleuse expédition? Assuré de nombreux et vaillants auxiliaires, Jason fait aussitôt les préparatifs du voyage. Le vaisseau Argo (ἀργός, rapide) est construit par un fils de Phrixos, Argos, sous la direction d'Athéna, qui enseigne au pilote à carguer la voile



Fig. 159. — Construction du vaisseau Argo.

(fig. 159) et qui attache à la proue du navire un morceau du chêne prophétique de Dodone[3].

Les héros s'embarquent et voguent dans la direction de l'orient. Mais, avant de parvenir au terme inconnu de leur route, ils rencontreront de nombreux obstacles et auront à traverser de périlleuses épreuves. Le récit du voyage des Argonautes, sous la forme où il nous est parvenu, ne résume pas seulement, comme on l'a souvent

1. *Pyth.*, IV, 171-183.

2. Voir le catalogue des Argonautes chez Gerhard, *Griech. Myth.*, § 681.

3. Apollod., *l. cit.* D'après des traditions plus anciennes (Pind., *Pyth.*, IV, 184) la construction d'Argo et l'expédition ont lieu sous l'inspiration d'Héra, qui, dans l'*Odyssée* déjà (XII, 72), est la divinité protectrice d'Iolcos et de Jason.

remarqué, les premières expéditions aventureuses des marins grecs et leurs découvertes successives dans les contrées les plus reculées du bassin de la Méditerranée. Autour de la légende principale, telle qu'elle s'était développée chez les Minyens de la Thessalie, sont venues encore se grouper différentes fables, originaires des côtes de la Thrace, de la Propontide, du Pont-Euxin, qui ont été combinées et fondues par les poètes dans l'unité artificielle d'un seul récit. On expliquait la présence de la race minyenne à Lemnos par le séjour des Argonautes qui avaient abordé dans l'île au moment où les femmes venaient de massacrer tous les hommes, à l'exception du roi Thoas. Jason s'était uni à Hypsipylé, fille de ce roi; ses compagnons avaient également trouvé bon accueil auprès des Lemniennes, et l'île avait été repeuplée à la suite de leur passage[1]. Dans l'Hellespont, où ils dispersent des pirates tyrrhéniens, les Argonautes s'arrêtent à l'île de Cyzique, chez les Dolions, qui leur donnent l'hospitalité. Ils se rembarquent, mais une tempête les rejette à la côte pendant la nuit. Les Dolions croient à une surprise. Un combat s'engage où Jason tue le roi Cyzicos. Rhéa, déesse protectrice du pays, aurait vengé les siens, si les Argonautes ne l'avaient apaisée par des sacrifices et par des jeux funèbres en l'honneur des vaincus[2]. En Mysie se place l'épisode d'Hercule et d'Hylas; en Bithynie, celui de la victoire remportée au pugilat par Pollux sur Amycos, roi des Bébryces: épisodes dont nous avons eu l'occasion de parler précédemment. A Salmydessos, sur la côte de Thrace, le vieux prophète aveugle Phineus, persécuté par les Harpyes, est délivré de ces monstres par les Boréades[3]; il enseigne aux Argonautes le chemin de la Colchide. Tous ces incidents paraissent s'être insérés assez tardivement dans le récit de l'expédition. Pindare, du moins, n'en parle pas[4]. Dans la quatrième Pythique, il se borne à nous montrer le vaisseau Argo qui arrive, poussé par le souffle du Notos, à l'entrée du Pont-Euxin, où les héros sacrifient à Poséidon. Grâce au secours du dieu, ils évitent les Symplégades, deux roches mouvantes, plus rapides que le vent,

1. Apollod., I, 9, 17. Apollon , Rh. I, 608 sqq.
2. Apollon., I, 953; 1059 sqq.
3. Il est à peine besoin d'indiquer le sens naturel de cette fable. Les Harpyes, vents d'orage, sont chassés par les fils de Borée, le vent du nord au souffle purifiant. Phineus, le prophète aveugle, est probablement le soleil enfermé dans la nuée d'orage.
4. Il fait mention du séjour des Argonautes à Lemnos, mais il place cet événement au retour de l'expédition (*Pyth.*, IV, 251, Dissen).

qui, en se rapprochant, écrasaient et broyaient les navires; à partir de ce jour, elles deviennent immobiles et restent fixées dans la mer[1]. Échappés à ce danger, les Argonautes, suivant Pindare, parviennent à l'embouchure du Phase, dont ils remontent le cours, et atteignent enfin la ville d'Æa[2].

Jason se hâte de réclamer à Æètès le trésor qu'il est venu chercher. Le roi promet de se dessaisir de la précieuse toison, si le héros thessalien sort vainqueur de l'épreuve qu'il lui propose. Jason devra atteler à une charrue deux taureaux, présent d'Héphaestos, taureaux aux pieds d'airain et dont les naseaux soufflent la flamme. Il devra labourer avec eux un champ consacré à Arès et y semer les dents du dragon de Cadmos. Il aurait succombé dans l'entreprise, si la fille d'Æètès n'eût conçu pour lui une violente passion. *Médée* est une enchanteresse : elle met au service du héros qu'elle aime toutes les ressources de son art magique. Rendu invulnérable par ses philtres, Jason soumet facilement les taureaux au joug, laboure le champ, l'ensemence; et quand il voit une moisson de géants armés sortir du sillon, sur les conseils de Médée, il lance des pierres au milieu de cette troupe monstrueuse, qui s'entre-tue. Cependant Æètès refuse d'exécuter sa promesse. Pour s'emparer de la toison d'or, Jason aura encore besoin des artifices de Médée, qui conduit le héros au lieu où était le trésor, après avoir endormi le dragon qui le gardait. Bientôt, les Argonautes mettent à la voile, avec leur butin; Médée retarde la poursuite d'Æètès, en semant sur sa route les membres de son frère Absyrtos, et elle accompagne son amant dans sa fuite[3]. Il serait téméraire de vouloir rendre compte de tous les détails de ce mythe. Mais il est difficile de ne pas reconnaître dans les ennemis que dompte successivement Jason, taureaux de feu, géants armés, dragons[4], les puissances monstrueuses de l'orage, dont triomphe le héros solaire, aidé dans cette lutte par la magicienne Médée, qui,

1. *Pyth.*, IV, 203 sqq.

2. Les récits postérieurs placent auparavant le séjour des Argonautes chez les Mariandyniens, et la lutte, dans l'île d'Arétias, contre les oiseaux Stymphalides, qui sont analogues aux Harpyes.

3. Sources de la fable : Pind., *Pyth.*, IV, 216 sqq. Apollod., I, 9, 23-24. Apollon. Rh., IV, 451 sqq.

4. Sur la signification des dents du dragon, ou du monstre-tonnerre, voir Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne*, p. 129 sqq. *Ursprung der Mythologie*, p. 137-139; 140-43.

suivant l'interprétation de M. Schwartz, est probablement une déesse de l'éclair[1].

Les Argonautes, pour rentrer dans leur patrie, suivent un itinéraire tout de fantaisie, qui varie d'Hésiode[2] à Pindare, de Pindare à Apollonius, et qui, comme celui d'Hercule revenant du pays des Hespérides, s'est modifié successivement, en même temps que s'étendaient et se développaient les connaissances géographiques des Grecs. L'examen des détails de ce voyage est en dehors de notre étude[3]. Qu'il nous suffise de rappeler le seul fait constant de ces différentes versions: le séjour des Argonautes en Libye, auquel on rattachait la fondation de Cyrène, et leur passage à Thèra, autre colonie minyenne.

Jason, débarqué à Iolcos, consacre le vaisseau Argo à Poséidon, et remet la toison du bélier entre les mains de Pélias. Celui-ci, qui n'attendait plus les Argonautes, s'était rendu coupable, pendant leur absence, d'un double crime. Il avait fait périr Æson, en le condamnant à boire du sang de taureau; il avait égorgé un jeune frère de Jason, dont la mère s'était tuée de désespoir. Médée, sur les instances du héros, se charge de venger les victimes. Elle réussit à persuader aux filles de Pélias de couper en morceaux le corps de leur père et de le faire bouillir, les assurant que cette opération lui rendra une nouvelle jeunesse. Mais elle ne prononce pas la formule magique qui pouvait transformer les restes de Pélias, et le roi ne revient pas à la vie[4]. Son fils Acastos chasse d'Iolcos Jason et Médée, qui se retirent à Corinthe où ils vivent quelque temps dans une heureuse union. Mais bientôt Jason abandonne son amante pour se fiancer à Glaucè, fille du roi Créon. Médée, dans sa fureur, se venge de sa rivale, comme Déjanire s'est vengée d'Hercule : elle envoie à Glaucè une tunique empoisonnée, d'où s'échappe un feu qui la consume. Elle tue ensuite les enfants qu'elle a eus de Jason, et s'enfuit, sur un char traîné par des dragons ailés[5], à Athènes où

1. *Sonne, Mond*, etc., p. 213, 229.
2. Chez le Scholiaste d'Apollonius, IV, 259.
3. Parmi les ouvrages les plus récents sur ce sujet, il faut citer surtout celui de J. Stender, *De Argonautarum ad Colchos usque expeditione fabulæ historia critica*. Kiel, 1874.
4. Diod., IV, 50-52. Hyg., *Fab.*, 24.
5. On remarquera que les différents événements de la légende de Médée semblent confirmer la supposition, énoncée plus haut, qu'elle est une déesse du feu céleste, dont l'action magique s'exerce au sein de l'orage, où elle a de redoutables effets. Sur les monuments qui représentent cette fuite de Médée, voir O. Jahn *Arch. Zeitung*, 1867, p. 50, pl. 124.

elle s'unit à Ægée[1]. A la fin de sa vie, elle ne descend pas au tombeau; elle est immortelle et vit dans l'Élysée, en compagnie d'Achille dont elle devient l'épouse[2]. La mort de Jason était l'objet de différents récits. Il était considéré comme un héros et avait des sanctuaires sur plusieurs points de la Grèce[3].

L'ancêtre éponyme de la race éolienne, Æolos, avait eu pour fils, outre Crêtheus, père de Pélias : Sisyphos, dont l'histoire se rattache à Corinthe; Athamas, représentant des Éoliens en Béotie; Salmoneus, émigré de Thessalie en Élide[4]. Ce dernier est un héros à l'âme superbe, un audacieux qui veut s'égaler à Jupiter. Il se fait offrir des sacrifices comme au maître des dieux : monté sur un char, il imite artificiellement le tonnerre et les éclairs du roi de l'Olympe, qui le châtie en le frappant de sa foudre et le précipite dans les enfers[5]. Sa fille Tyro, unie à Poséidon, devient mère de Pélias, surtout connu par les jeux funèbres qui suivirent sa mort, et de Nêleus, père de Nestor, roi de Pylos. Pélias est le père d'Acastos et de plusieurs filles, parmi lesquelles est *Alceste,* célèbre par son dévouement conjugal pour *Admète.*

Ce dernier, fils de Phérès, descendant de Crêtheus, régnait sur Phères et sur ses fertiles campagnes; roi puissant et riche, qui eut l'heureuse fortune d'avoir pour pasteur de ses nombreux troupeaux et pour gardien de ses magnifiques cavales Apollon, chassé du ciel en expiation du meurtre des Cyclopes. Cette amitié d'un dieu lui fut utile, quand il rechercha la main d'Alceste. Pélias lui ayant promis sa fille à condition qu'il viendrait la visiter monté sur un char traîné par des lions et des ours, ce fut Apollon qui soumit ces animaux au joug et qui les rendit dociles aux volontés d'Admète. Mais, au jour du mariage, le héros oublia d'offrir un sacrifice à Artémis. La déesse se vengea de cet oubli. Quand Admète entra dans la chambre nuptiale, il la trouva remplie de serpents. L'appui d'Apollon le fit encore échapper à ce danger. Le dieu réussit à apaiser sa sœur; il obtint en outre des Parques qu'Admète serait

1. Apollod., I, 9, 28. Eurip., *Med.*, passim. En Attique, on disait qu'elle avait eu d'Ægée un fils, *Médos*, avec lequel, à l'arrivée de Thésée, elle se retira en Asie, dans le pays d'Aria, dont les habitants s'appelèrent depuis les *Mèdes* Pausan., II, 3, 8).
2. Schol. Eurip., *Med.*, 10. Schol. Apollon., IV, 814.
3. Strab., XI, p. 526; 531.
4. Pour le détail de ces généalogies, voir l'arbre dressé par Gerhard, *Griech. Mythol.*, II, 223.
5. Apollod., I, 9, 7. Virg., *Æn.*, VI, 585 sqq. Hyg., *Fab.*, 60-61.



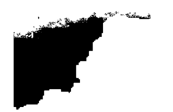
délivré de la mort, si son père, sa mère ou sa femme consentaient à mourir à sa place. Quand l'heure marquée par les destins fut arrivée, les parents d'Admète refusèrent de se sacrifier pour leur fils. Alceste au contraire, sans hésiter, se dévoua pour son époux et descendit volontairement au tombeau d'où elle fut ramenée à la lumière soit par Perséphone, soit par Hèraclès[1]. Cette fable, dont Euripide a tiré un si merveilleux parti, avait été traitée avant lui par Phrynicos et par Sophocle : les poètes lyriques s'en étaient emparés, et pendant longtemps les chants populaires de la Grèce[2] célébrèrent Alceste et son héroïsme d'amour conjugal.

III. — THRACE. — ORPHÉE. — LES POÈTES MYTHIQUES.

En poursuivant dans la direction du nord notre exploration mythologique, nous rencontrons la vaste région qui, le long des côtes de la mer Égée, s'étend de l'extrémité septentrionale de l'Olympe thessalien à l'Hellespont, et qui était désignée primitivement sous le nom général de Thrace. Les religions de cette contrée, qui nous sont mal connues, n'ont pas été sans influence sur les croyances helléniques, qui leur ont emprunté deux divinités principales : Arès et Dionysos. Le culte du dieu de la guerre et celui du dieu du vin ne sont pas, il faut le supposer, les seuls éléments que les peuplades barbares du Nord, en émigrant vers le Sud, en venant se fixer en Béotie et en Attique, aient apportés avec elles dans la Grèce propre. Parmi les traditions d'importance secondaire qui peuvent leur être attribuées, on doit distinguer surtout celles qui concernent toute une école de poètes et de chanteurs légendaires, dont Orphée est le représentant principal.

A l'époque où commence en Grèce l'histoire positive, c'est-à-dire vers le milieu du sixième siècle avant l'ère chrétienne, *Orphée,* que les poètes homériques et hésiodiques ne paraissent pas avoir connu et dont le nom est pour la première fois cité par le lyrique Ibycos[3], était l'objet de traditions multiples dont l'origine est fort obscure. Alors commençait à grandir et à se développer en Grèce, en dehors ou à côté de la religion populaire, une secte de théolo-

1. Eurip., *Alceste*, passim. Apollod., I, 9, 15. Hyg., *Fab.*, 50-51.
2. Voir le fragment d'un *scolion* sur Admète dans la 3e édition des *Lyriques grecs* de Bergk, p. 1225.
3. *Fragm.*, 10. Bergk, *Lyr. Gr.*, t. III, p. 1001, 3e édit.



giens qui, poursuivant une réforme à la fois dogmatique et morale, avaient jugé à propos d'abriter la nouveauté de leurs doctrines sous l'autorité d'un nom antique. Ces sectaires s'appelaient les Orphiques. Les livres que leurs chefs, entre autres Onomacrite et Cercops, avaient composés pour la propagation de leurs idées, leur théogonie, leurs hymnes sacrés, leurs recueils de formules magiques ou purificatoires, furent attribués par eux à Orphée, c'est-à-dire, dans leur intention, au premier père de la poésie grecque, à celui dont l'historien Hellanicos[1] faisait un ancêtre d'Homère. Orphée devint ainsi le fondateur supposé d'un culte mystérieux, aussi ancien que les origines de la civilisation hellénique, et qui, après avoir vécu longtemps dans l'ombre, reparaissait enfin à la lumière, pour le plus grand bien des âmes religieuses, qui venaient y chercher des préceptes de vie morale et la promesse d'une bienheureuse immortalité. Nous n'avons pas à refaire ici, après l'auteur de l'*Aglaophamus* et après Gerhard[2], l'histoire de l'Orphisme, si féconde en intéressants problèmes. Il suffira, pour notre propos, de remarquer combien le caractère traditionnel d'Orphée s'était nécessairement altéré sous l'influence de la secte qui avait pris son nom. Mais, si ce personnage acquit avec le temps une importance qu'il n'avait pas d'abord, sa légende paraît cependant s'être conservée fidèlement dans les récits des poètes et dans les œuvres des mythographes.

D'après ces derniers, Orphée est un fils d'Œagros et de Calliopè[3]. Le nom de son père, qui est un roi thrace, exprime son origine; celui de sa mère, ses rapports avec l'art des Muses dont il est le favori. Premier poète, premier chantre inspiré, sa vie n'est que l'histoire des effets souverains et irrésistibles de l'harmonie. Depuis Pindare et Eschyle jusqu'à Virgile et Horace, plus d'un ancien a célébré cette puissance merveilleuse de la lyre d'Orphée, ce divin enchantement qui, des hommes accourus pour l'écouter, se communique à la nature entière attentive et ravie. Les bêtes fauves sortent de leur retraite et viennent se poser à ses pieds (fig. 160); les arbres, les rochers eux-mêmes se meuvent pour venir l'entendre.

1. *Fragm.*, 5, 6, éd. C. Müller, coll. Didot.

2. *Ueber Orpheus und die Orphiker* (*Mém. de l'Acad. de Berlin*, 1861). Cf. Klausen, art. *Orpheus* de l'*Encyclopédie* Ersch et Grüber. Preller, même art. dans l'*Encyclopédie* Pauly. Maury, *Religions de la Grèce*, t. III, chap. XVIII. J. Girard, le *Sentiment religieux en Grèce*, liv. II chap. III et IV.

3. Apollod., I, 3, 2. Cf. Pausan., IX, 30 4.

Quand il descend dans les ténèbres infernales, ses accents charment et attendrissent le cœur inflexible des souverains de l'Hadès. Accompagne-t-il les Argonautes dans leur expédition, au son de sa lyre, le vaisseau Argo glisse doucement sur une mer apaisée ; les roches mouvantes des Symplégades qui menaçaient de briser le navire s'arrêtent et se fixent ; le gardien de la toison d'or, le redoutable dragon de la Colchide, est gagné d'un invincible sommeil[1]. Miracles de l'harmonie musicale, dont Orphée, même après sa mort, était encore la source ; car les rossignols qui faisaient leur nid sur son tombeau chantaient, disait-on, mieux que les autres et avec plus de charme[2]. Telles étaient les images par où les Grecs avaient tenté d'exprimer les effets de la musique sur les âmes, la séduction douce et forte de son pouvoir naissant.


Fig. 160.
Orphée charme les animaux.

Orphée, héros de la lyre primitive, devait être mis en relation avec le citharisle divin de l'Olympe, avec Apollon. « C'est d'Apollon, dit Pindare[3], qu'est venu Orphée, le joueur de phorminx si souvent célébré, le père des chants. » Ailleurs le poète applique au héros une épithète ordinaire du dieu, celle de χρυσάορος, « au glaive d'or[4] ». Pour Orphée, celui-ci est un père chéri, un maître qui l'a instruit dans l'art musical, un dieu auquel il voue un culte particulier de reconnaissance et d'amour[5]. Cette intime union d'Apollon et d'Orphée est encore indiquée dans une tradition en partie empruntée à la tragédie des *Bassarides* d'Eschyle. En Thrace, nous dit le mythographe Ératosthènes[6], Orphée n'honorait pas Dionysos; il vénérait comme le plus grand des dieux Hélios, et lui donnait le nom d'Apollon. Se réveillant au milieu de la nuit, il gravissait les pentes du mont Pangée et arrivait au sommet avant le lever de l'aurore ; là, les regards tournés vers l'Orient, il attendait l'apparition du dieu brillant dont il voulait être le premier à

1. *Orph. Argonaut.*, 708 sqq.
2. Pausan., IX, 30, 6.
3. *Pyth.*, IV, 176, Dissen.
4. *Fragm.*, ap. Schol. Venet., *Iliade*, XV, 256.
5. Apollon., *Argon.*, II 685, 928; IV, 1547.
6. *Cataster.*, 24.



saluer le retour. Ce culte exclusif d'Apollon et ce dédain de la religion de Bacchus avaient été, suivant Eschyle, la cause de la mort d'Orphée, qui périt par les mains des Bassarides, c'est-à-dire des bacchantes thraces, empressées à venger le mépris de leur dieu.

Orphée, fidèle adorateur d'Apollon, doué comme lui du don musical, doit-il lui être identifié? Dans ce chantre harmonieux de la Thrace faut-il reconnaître un héros solaire? C'est la conclusion qu'a adoptée M. Max Müller, se fondant surtout sur l'étymologie du mot Ὀρφεύς, qu'il rapproche du mot *Ribhu* ou *Arbhu*, épithète d'Indra, nom du soleil[1], et sur l'interprétation poétique du mythe d'Eurydice.

Ce dernier mythe est connu de tout le monde, grâce aux beaux vers de Virgile. Eurydice, épouse chérie d'Orphée, un jour où elle fuyait devant l'amoureuse poursuite du berger Aristée[2], fut piquée par un serpent caché dans les hautes herbes et dont la morsure lui fut mortelle. En vain le poète essaye d'enchanter sa cruelle douleur en faisant retentir les montagnes de Thrace du son de sa lyre : l'image toujours présente d'Eurydice l'obsède et le tourmente. Ne pouvant vivre éloigné d'elle, il se décide à aller la chercher aux sombres demeures. Il descend dans l'Hadès, où ses harmonieux accents charment le roi des ombres qui promet de lui rendre sa compagne. Pluton ne met qu'une condition à cette faveur : c'est qu'Orphée ne se retournera pas, pour voir Eurydice qui le suivra, avant d'être arrivé avec elle à la région de la lumière. Au moment où ils allaient franchir tous les deux cette fatale limite, Orphée, ne pouvant plus résister à l'amour qui le possède, tourne la tête pour contempler Eurydice, qui lui est aussitôt ravie[3].

Il est difficile de ne pas voir dans cette fable, avec M. Max Müller, l'expression poétique de phénomènes naturels. Comme le remarque le savant mythologue, le nom d'Eurydice, rapproché de ceux d'Euryphaëssa, mère d'Hélios, d'Eurypylè, fille d'Endymion, d'Eurynomè, mère des Charites, doit être un des noms de l'Aurore, considérée ici comme une épouse du soleil[4]. Quand les dernières

1. *Mythologie comparée*, p. 164 de la traduct. de M. G. Perrot.

2. L'amour d'Aristée pour Eurydice n'est pas un élément ancien de la légende. Il n'en est question que chez Virgile (*Georg.*, IV, 457) et chez Hygin, *Fab.*, 164.

3. Apollod., I, 3, 2. Diod., IV, 25. Pausan., IX, 30, 4. Virg., *Georg.*, IV, 454-506.

4. Ouv. cité, p. 128.

lueurs du couchant s'évanouissent dans les ténèbres, la brillante aurore du soir, piquée par le serpent de la nuit, descend aux enfers, où elle est suivie d'Orphée dont l'expédition infernale rappelle celle du héros solaire Hèraclès. Le matin on voit la lumière, disparue à l'occident, reparaître à l'orient. « Les anciens disaient qu'à ce moment Eurydice revenait vers la terre avec son époux. Comme cette tendre clarté ne s'aperçoit plus lorsque le soleil lui-même s'est levé, ils disaient qu'Orphée s'était retourné trop vite pour regarder Eurydice, et qu'il avait été ainsi séparé de la femme qu'il aimait si chèrement[1]. » Cette interprétation, très ingénieuse, ne souffre qu'une difficulté : c'est que l'aurore précède le soleil, au lieu de le suivre. On est donc réduit à supposer que l'ordre des faits naturels a été volontairement interverti par l'imagination populaire pour donner à la fable un plus vif intérêt.

La mort d'Orphée se racontait dans l'antiquité avec plusieurs variantes. Quelquefois cette mort est attribuée au désespoir dont il fut saisi en perdant une seconde fois son épouse. Le plus souvent elle est considérée comme un attentat commis par les femmes de Thrace, soit que Bacchus, leur dieu favori, ait animé leur fureur contre le contempteur de sa religion, soit qu'elles n'aient pu pardonner au héros d'être resté fidèle au souvenir d'Eurydice. Le récit qui explique la rancune de ces femmes par l'attrait que la musique d'Orphée exerçait sur leurs maris, qui abandonnaient le foyer domestique pour courir à la suite du divin chanteur[2], ne mérite pas qu'on s'y arrête. Plus sérieuse est une tradition qui nous a été conservée par Pausanias et par deux épigrammes de l'*Anthologie*. Orphée serait mort foudroyé par Jupiter, parce qu'il aurait révélé aux hommes des mystères sacrés[3]. Mais cette tradition, où le chanteur thrace apparaît comme une sorte de Prométhée châtié pour avoir communiqué à l'humanité les secrets des dieux, ne peut être antérieure à l'institution des mystères orphiques. Orphée est mort, déchiré et mis en pièces par les Ménades de Thrace; telle est évidemment la version la plus ancienne, et cette version nous montre à quel point les Orphiques ont altéré la légende populaire de leur héros, puisqu'ils ont fait de cette victime de la fureur bacchique le fondateur du culte de Dionysos-Zagreus.

1. Max Müller, *Mythol. comp.* p. 207.
2. Pausan., IX, 30, 5.
3. *Id.*, *ibid.* Brunck, *Analecta*, III, p. 253.

On ajoutait que plusieurs circonstances merveilleuses avaient accompagné le meurtre d'Orphée. Les Muses, dont il avait été pendant sa vie le serviteur fidèle, l'honorèrent après sa mort. Elles recueillirent les débris de son corps et leur donnèrent la sépulture dans leur domaine sacré de Libèthrion, au pied de l'Olympe, d'où ses ossements furent transportés plus tard dans la ville macédonienne de Dion. Sa tête et sa lyre, jetées dans l'Hèbre par les Bacchantes, avaient flotté jusqu'à la mer de Thrace, dont les vagues les avaient portées aux rivages de Lesbos, où elles furent pieusement recueillies et trouvèrent pour asile le sanctuaire de Bacchus à Antissa[1]. Cette dernière légende n'est que l'expression d'un fait historique, puisque l'art lyrique a eu, sur les côtes d'Asie Mineure, son premier développement à Lesbos et qu'Antissa a été la patrie de Terpandre.

A la Thrace se rattachent plusieurs autres poètes ou chanteurs légendaires. C'est d'abord *Philammon* qui, suivant Phérécydès, accompagna les Argonautes quand ils touchèrent aux côtes de Thrace[2] ; Philammon, fils d'Apollon et de la nymphe Argiopè, associé au culte de son père à Delphes, où on lui attribuait l'institution des chœurs de jeunes filles qui chantaient les hymnes consacrés en l'honneur de Léto et de ses enfants[3]. C'est *Thamyris*, fils de Philammon, dont l'habileté dans l'art des Muses s'exprime sous la forme d'une lutte audacieuse avec ces divinités. Le chanteur thrace venait de chez Eurytos, roi d'Œchalie, quand il rencontra à Dorion, dans le Péloponèse, les filles harmonieuses de Jupiter. Fier de son talent, il les provoque et se flatte de les vaincre. Irritées de ce défi, les Muses le rendirent aveugle, lui enlevèrent le don divin du chant et brisèrent sa lyre[4]. Un autre musicien primitif est le fils de Poséidon et de Chionè, l'enfant des frimas de la côte de Thrace, *Eumolpos,* dont le nom traduit la nature : il était célèbre en Attique comme l'adversaire du héros Érechthée et comme le réformateur des mystères d'Éleusis[5]. On lui donnait pour fils *Musée,* à qui étaient attribués, comme à Orphée, la composition

1. Virg., *Georg.* IV, 523. Ovid., *Metam.*, XI, 50. Luc., *adv. Indoct.*, 11.
2. Ap. Schol., *Odyss.*, XIX, 432.
3. Apollod., I, 3, 3. Pausan., IV, 33, 3. Hyg., *Fab.*, 161. Theocr., *Idyll.*, XXIV, 118.
4. *Iliade*, II, 594 sqq. Cf. Eurip., *Rhes.*, 925. Apollod., *l. cit.* Pausan., IX, 5, 9 ; 30, 2 ; X, 7, 2.
5. Sur Eumolpos, dont nous avons eu l'occasion de parler au chapitre des héros attiques, voir surtout Lobeck, *Aglaophamus*, p. 207 sqq.

d'une théogonie, des recueils d'oracle, des formules de purification et d'initiation, et dont la personne purement fictive a pris naissance dans le culte éleusinien ou dans la religion particulière de la secte orphique. Si large d'ailleurs que soit la part de l'imagination ou de l'invention des faussaires dans tous ces récits, la persistance avec laquelle les Grecs rattachent à la Thrace ces artistes primitifs nous paraît être l'indice d'un fait réel : celui d'antiques migrations venues du nord, qui auraient apporté avec elles, de la région de l'Olympe, qui fut le premier séjour des Muses, jusqu'en Béotie et en Attique, de nombreuses traditions d'art musical et de poésie sacrée[1].

1. Sur le sujet qui fait l'objet de ce chapitre, voir un travail de M. A. Riese *(Orphée et les Thraces mythiques)*, publié dans les *Neue Jahrbücher fur Philologie*, t. CXV, 4e livr.

CHAPITRE VI

LÉGENDES DE CORINTHE ET D'ARGOS

I. — CORINTHE. — SISYPHOS. — GLAUCOS. — BELLÉROPHON.

En quittant la Grèce du nord pour entrer dans le Péloponèse, nous rencontrons tout d'abord la grande cité de Corinthe. La situation géographique de cette ville peut nous faire deviner le caractère dominant des personnages divins qui y étaient honorés. D'une part, il faut s'attendre à trouver à Corinthe des religions étrangères apportées par le commerce des côtes de Phénicie ou d'Asie Mineure; de l'autre, parmi les dieux qui lui sont communs avec le reste de la Grèce, elle a dû rendre un culte tout spécial à ceux de la mer, laquelle baigne des deux côtés l'isthme où elle est assise. La même remarque peut s'appliquer à ses principaux héros: Sisyphos, Glaucos, Bellérophon, dont nous allons analyser les légendes.

Les traditions qui concernent *Sisyphos* appartiennent à la race éolienne. Il est en effet le frère de Crètheus, d'Athamas et de Salmoneus, le fils d'Æolos[1]. Dans l'*Iliade*, il est représenté comme le plus rusé (κέρδιστος) des hommes[2]. L'habileté dont son nom exprime peut-être l'idée[3], son esprit fécond en ressources, ses artifices, devaient le faire rapprocher d'Ulysse, qu'on lui donna pour fils, en imaginant qu'Anticléia, avant d'épouser Laërte, avait été enlevée par Sisyphos[4]. Mais le trait caractéristique de son histoire

1. Hesiod., *Fragm.*, 32, p. 259, édit. Göttling. Apollod., I, 7, 3.

2. *Iliade*, VI, 153. Cf. Pind., *Olymp.*, XIII, 52, πυκνότατος παλάμαις. Aristoph., *Acharn.*, 391, μηχανὰς τὰς Σισύφου.

3. D'après Curtius (*Grundz. d. Griech. Etymol.*, p. 512, 5e édit.), Σίσυφος est formé, par redoublement, de la même racine que σοφός.

4. Sophocle, *Philoct.*, 417. Voilà pourquoi, chez Virgile (*Æn.*, VI, 529), Ulysse est appelé *Æolides*, petit-fils d'Æolos.

est le châtiment qui lui a été infligé après sa mort. Sisyphos est condamné, dans l'Hadès, à rouler péniblement, en s'aidant de la tête et des mains, un énorme rocher, sur la pente d'une montagne dont il ne peut jamais atteindre le sommet. On rendait compte de ce supplice en racontant qu'au moment où Asopos cherchait partout sa fille Ægine enlevée par Jupiter, le héros corinthien avait dénoncé le divin ravisseur[1]. Jupiter, pour le punir, lui avait envoyé Thanatos. Le dieu de la mort, enchaîné d'abord par celui dont il voulait faire sa victime, n'avait dû sa délivrance qu'à Arès; ses liens une fois brisés, il avait entraîné avec lui Sisyphos dans les sombres demeures. Mais le héros rusé devait lui échapper encore une fois. Sur la terre, avant de mourir, il avait supplié sa femme de ne pas lui rendre les honneurs funèbres. Arrivé dans les enfers, il se plaint de la négligence dont il a été l'objet, trompe par ses habiles discours Pluton et Perséphone, et obtient d'eux la permission de revenir momentanément à la lumière pour punir son épouse. Sa vengeance accomplie, il refuse de redescendre dans le monde d'en bas et ne cède qu'à la violence d'Hermès. Cette perfidie était encore une des causes de son châtiment[2]. Faut-il admettre, avec Preller[3], que ce châtiment est l'image de la mer agitée dont les vagues s'amoncèlent et s'élèvent comme des montagnes, pour retomber ensuite? Une telle interprétation est peut-être hasardée; mais Sisyphos, père de Glaucos et époux de Méropè[4], fille d'Atlas qui habite à l'occident de la mer, paraît appartenir à la famille des dieux marins[5].

On distinguait chez les Grecs plusieurs personnages du nom de *Glaucos*. Outre le fils de Sisyphos, il y avait en Crête un Glaucos, fils de Minos, un autre à Potniæ de Béotie, qui était le héros d'une tragédie perdue d'Eschyle, un autre encore à Anthédon, sur le canal d'Eubée. Mais tous ces êtres divins, malgré les variétés de leurs légendes locales, correspondent aux mêmes phénomènes naturels. Glaucos, c'est le flot bleu de la mer Égée, flot souvent troublé par les vents et les tempêtes : il s'était transformé en un être mer-

1. Apollod., I, 9, 3; III, 12, 6. Pausan., II, 5, 1.
2. Theognis, 700. Schol., Pind., *Olymp.*, I, 97. Phérécyd., ap. Schol., *Iliade*, VI, 153. Le châtiment de Sisyphos avait été représenté par Polygnote dans les peintures de la Lesché de Delphes (Pausan., X, 31, 2).
3. *Griech. Mythol.*, t. II, p. 74.
4. Apollod., III, 10, 1. Eratosth., *Catast.*, 23.
5. M. Cox, *Mythol. of the Aryan Nations*, p. 12 et 27, voit dans la pierre de Sisyphos le disque solaire qui, chaque jour, s'élève au zénith pour descendre ensuite vers l'horizon.

veilleux dont on racontait les malheurs et la triste fin. Le héros de Corinthe est en rapport intime avec Poséidon, à qui l'on attribuait quelquefois la paternité de son fils Bellérophon [1]. L'antique et poétique assimilation des vagues à des coursiers écumants se retrouve dans sa légende, comme dans celle du souverain de la mer. Glaucos était le possesseur de nombreuses et magnifiques cavales qui faisaient sa joie et son orgueil. Pour les rendre plus belliqueuses, il les nourrit un jour de chair humaine. Ce forfait excita la colère des dieux. Aux jeux funèbres célébrés à Iolcos en l'honneur de Pélias, le héros vint prendre part au concours des quadriges; mais l'attelage s'emporta, brisa le char et tua Glaucos, qui, suivant une autre version, fut mis en pièces et dévoré par ses propres chevaux [2]. Cette fable, identique à celle des cavales thraces de Diomède, éveille une image de même nature : celle des vagues impétueuses de la mer qui, dans la saison des orages, ne connaissent plus de frein et tournent leur sauvage fureur contre leur maître, le héros du flot azuré.

Bellérophon, dont les traditions corinthiennes faisaient un fils de Glaucos, n'est cependant pas un personnage d'origine purement hellénique. La fable qui le concerne a dû être apportée à Corinthe des côtes d'Asie, particulièrement de la Lycie où l'on plaçait le théâtre de ses actions principales. L'étymologie de son nom est douteuse [3], mais il n'est guère possible de se méprendre sur son caractère. Ce vainqueur de la Chimère, ce destructeur des monstres est de la même famille qu'Hercule, que Thésée, que Persée surtout, dont les exploits étaient rapprochés des siens par les Grecs eux-mêmes [4].

Dans la mythologie grecque, Hélios, le Soleil personnifié, est représenté debout sur un quadrige attelé de chevaux écumants dont les naseaux soufflent la flamme. La fable de Bellérophon nous offre une image de même ordre, mais un peu différente. Le héros Lycien

1. Schol., *Iliade*, VI, 155. Schol., Pind., *Olymp.*, XIII, 98.
2. Pausan., VI, 20, 19. Nonnus, *Dionys.*, XI, 143.
3. Les anciens expliquaient ce nom en disant que le héros avait tué le noble Corinthien Belléros (Eustath. ad Hom., p. 632. Tzetz., ad Lycophr., 17). Ou bien, ils en tiraient l'étymologie d'un vieux mot ἔλλερα = κακά. Parmi les modernes, Pott (*Journal de Kuhn*, IV, 416 sqq.) rapproche Bellérophon de *Vritrahan*, le meurtrier de Vritra, c'est-à-dire Indra. Max Müller (*Ibid.*, V, 140) explique βέλλερος par « villosus » (monstre velu).
4. Pausan., II, 27, 2. Cf. Stackelberg, *Gräber der Hellenen*, pl. XXIX, et Müller-Wieseler, t. I, nos 51-52.



n'est pas traîné sur un char; il est un cavalier qui a pour monture un cheval ailé, qui l'emporte à travers les airs. Ce cheval merveilleux, que nous trouvons figuré sur les monnaies de Lycie et de Carie comme sur celles de Corinthe, s'appelle *Pégase*. Quelle en est la signification? On rapportait que Pégase était né de la tête de la Méduse tranchée par Persée; le poète de la *Théogonie* nous dit qu'il habite dans la demeure céleste où il apporte à Jupiter « le tonnerre et l'éclair[1] ». Si l'on se rappelle en même temps qu'à Corinthe deux des cavales d'Hélios portaient les noms d'Astrapè et de Brontè[2], on reconnaîtra sans peine dans Pégase une personnification du tonnerre, conçu comme un rapide et vigoureux coursier qui vole dans le ciel, docile à la volonté du héros solaire en lutte avec les démons de l'orage. Bellérophon, son cavalier, joue donc à la fois, comme le remarque Preller[3], le rôle d'Hélios et celui de Jupiter Kéraunios. Les Grecs, qui avaient perdu le sens de cette image, frappés du rapport du mot Πήγασος avec le mot πηγή, disaient que le coursier de Bellérophon s'était abreuvé à la fontaine Pirène sur l'Acro-Corinthe, et que, dans l'Hélicon, en frappant le rocher de son sabot, il avait fait jaillir la source d'Hippocrène[4]. De là la relation qu'on lui attribua plus tard avec les Muses. Peut-être d'ailleurs avons-nous affaire ici à une tradition antique, corroborée par une étymologie fausse. Si Pégase, en effet, est le coursier du tonnerre, n'avait-on pu se l'imaginer comme faisant jaillir sous ses pas les sources célestes, c'est-à-dire l'eau des nuages? C'était à Corinthe que Bellérophon était devenu son maître. Le cheval ailé, sorti de la tête de la Gorgone, vole à travers les airs et s'abat sur l'Acro-Corinthe où il vient étancher sa soif aux eaux de la fontaine Pirène. Là, Bellérophon s'approche de lui, essaye de le surprendre et de le dompter, mais en vain. Sur le conseil du devin Polyidos, le héros se rend dans le temple d'Athèna, une des grandes divinités de Corinthe, pour y passer la nuit. Athèna lui apparaît en songe, et lui remet un frein d'or qu'elle lui conseille de montrer à Poséidon δαμαῖος, en sacrifiant au dieu un taureau blanc. Le héros, à son réveil, exécute ces recommandations, consacre un autel à Athèna

1. *Theogon.*, 285-86. Cf. Eurip., *Belleroph.*, ap. Schol. Aristoph., *Pac.*, 722.
2. Eumélos chez Hygin, *Fab.*, 183. Schol., Eurip., *Phœn.*, 3.
3. *Griech. Myth.*, II, p. 80.
4. D'après un passage, visiblement interpolé, de la *Théogonie* (v. 282), Pégase doit son nom à ce qu'il est né près des sources (πηγάς) de l'Océan.



Hippia[1] et s'approche, avec le présent de la déesse, du cheval ailé. Celui-ci se soumet docilement au frein, et accepte sur son dos son cavalier chargé d'une pesante armure. Désormais Pégase sera le fidèle compagnon et serviteur de Bellérophon[2].

Les événements qui suivent n'ont plus Corinthe pour théâtre. Le héros, souillé du meurtre involontaire de son frère, s'était retiré auprès du roi de Tirynthe qui le purifia, mais se vit bientôt contraint de l'exiler. L'histoire de Bellérophon chez Prœtos est celle de Pélée chez Acastos. Ici, nous n'avons heureusement qu'à résumer le récit développé du sixième chant de l'*Iliade*. Le héros corinthien, à qui les dieux avaient donné à la fois le courage et la beauté, enflamme d'un coupable amour la femme de son hôte, Antéia ou Sthénéboïa[3]; mais il reste insensible à ses séductions. Pour se venger de ses dédains, celle-ci va trouver son mari. « Meurs, ô Prœtos! dit-elle, ou fais périr Bellérophon qui a voulu s'unir d'amour avec moi, bien que je ne le voulusse pas. » Prœtos, indigné, se refuse cependant à répandre lui-même le sang de l'homme qu'il a accueilli sous son toit, mais il trace sur une tablette des signes de mort et charge Bellérophon de porter ce message en Lycie au père d'Antéia qui exécutera sa vengeance. Le héros, arrivé au bord du Xanthos, est accueilli magnifiquement et fêté pendant neuf jours par le roi Iobatès. A la dixième aurore, il montre enfin son message. Le roi, croyant l'envoyer à la mort, lui impose alors une série d'épreuves qui rappellent celles auxquelles Eurysthée soumet Hercule[4].

Le premier ennemi qu'il a à combattre est la *Chimère* : « monstre de race divine, à la tête de lion, au corps de chèvre, à la queue de serpent, et dont la gueule vomit des flammes terribles et étincelantes[5] ». Le héros l'extermina, nous dit simplement le poète homérique, en obéissant aux signes favorables que lui donnèrent les dieux. Plus tard, on représentait Bellérophon monté sur son cheval ailé, et, du haut des airs, lançant ses flèches ou tournant son épée contre

1. Cf. Athéna surnommée χαλινῖτις (déesse du frein) à Corinthe. Pausan., II, 4, 2.
2. Récit développé par Pindare (*Olymp.*, XIII, 63-86, Dissen). Cf. Pausan., II, 4, 1.
3. Antéia est son nom homérique; celui de Sthénéboïa lui est donné par les poètes tragiques. On sait qu'Euripide avait composé une tragédie de ce nom, dont il nous reste quelques fragments.
4. *Iliade*, VI, 155-178. Apollod., II, 3, 1.
5. *Iliade*, VI, 179-183. Cf. *Theogon.*, 319 sqq.

le monstre[1]. Une peinture de vase (fig. 161) nous montre le héros, dont la tête est entourée d'un nimbe lumineux, dirigeant sa lance vers le corps de la Chimère placée sous les pieds de Pégase[2]. Le sens de cette lutte ne souffre aucun doute : c'est la lutte du brillant héros solaire contre le monstre de l'orage[3]. Sorti triomphant



Fig. 161. — Bellérophon et la Chimère.

de ce premier danger, Bellérophon extermine ensuite la peuplade sauvage des Solymes; comme Hercule et Thésée, il met en fuite et détruit les Amazones. A son retour, une dernière épreuve l'attend.

1. Pind., *Olymp.*, XIII, 87. Apollod., II, 3, 2. Cf. une terre cuite de Milo reproduite dans les *Denkmäler der alten Kunst*, I, pl. 14, n° 52.

2. Otto Jahn, *Arch. Beiträge*, pl. 5, p. 119. Cf. Stephani, *Nimbus und Strahlenkranz*, p. 31, 35.

3. Bellérophon est, par excellence, le destructeur des monstres. D'après une fable lycienne, il avait tué, en outre, un sanglier qui ravageait le pays (Plut., *De mul. virt.*, 9).

Calaïs[1]. Mais on comprend facilement que cette liste dut se grossir avec le temps[2]. Chaque cité grecque n'avait-elle pas ses héros indigènes, qui ne pouvaient être inférieurs à ceux des cités voisines et qui méritaient d'avoir eu leur part de gloire dans cette merveilleuse expédition? Assuré de nombreux et vaillants auxiliaires, Jason fait aussitôt les préparatifs du voyage. Le vaisseau Argo (ἀργός, rapide) est construit par un fils de Phrixos, Argos, sous la direction d'Athèna, qui enseigne au pilote à carguer la voile



Fig. 159. — Construction du vaisseau Argo.

(fig. 159) et qui attache à la proue du navire un morceau du chêne prophétique de Dodone[3].

Les héros s'embarquent et voguent dans la direction de l'orient. Mais, avant de parvenir au terme inconnu de leur route, ils rencontreront de nombreux obstacles et auront à traverser de périlleuses épreuves. Le récit du voyage des Argonautes, sous la forme où il nous est parvenu, ne résume pas seulement, comme on l'a souvent

1. *Pyth.*, IV, 171-183.

2. Voir le catalogue des Argonautes chez Gerhard, *Griech. Myth.*, § 681.

3. Apollod., *l. cit.* D'après des traditions plus anciennes (Pind., *Pyth.*, IV, 184) la construction d'Argo et l'expédition ont lieu sous l'inspiration d'Hera, qui, dans l'*Odyssée* déjà (XII, 72), est la divinité protectrice d'Iolcos et de Jason.

remarqué, les premières expéditions aventureuses des marins grecs et leurs découvertes successives dans les contrées les plus reculées du bassin de la Méditerranée. Autour de la légende principale, telle qu'elle s'était développée chez les Minyens de la Thessalie, sont venues encore se grouper différentes fables, originaires des côtes de la Thrace, de la Propontide, du Pont-Euxin, qui ont été combinées et fondues par les poètes dans l'unité artificielle d'un seul récit. On expliquait la présence de la race minyenne à Lemnos par le séjour des Argonautes qui avaient abordé dans l'île au moment où les femmes venaient de massacrer tous les hommes, à l'exception du roi Thoas. Jason s'était uni à Hypsipylé, fille de ce roi; ses compagnons avaient également trouvé bon accueil auprès des Lemniennes, et l'île avait été repeuplée à la suite de leur passage[1]. Dans l'Hellespont, où ils dispersent des pirates tyrrhéniens, les Argonautes s'arrêtent à l'île de Cyzique, chez les Dolions, qui leur donnent l'hospitalité. Ils se rembarquent, mais une tempête les rejette à la côte pendant la nuit. Les Dolions croient à une surprise. Un combat s'engage où Jason tue le roi Cyzicos. Rhéa, déesse protectrice du pays, aurait vengé les siens, si les Argonautes ne l'avaient apaisée par des sacrifices et par des jeux funèbres en l'honneur des vaincus[2]. En Mysie se place l'épisode d'Hercule et d'Hylas; en Bithynie, celui de la victoire remportée au pugilat par Pollux sur Amycos, roi des Bébryces: épisodes dont nous avons eu l'occasion de parler précédemment. A Salmydessos, sur la côte de Thrace, le vieux prophète aveugle Phineus, persécuté par les Harpyes, est délivré de ces monstres par les Boréades[3]; il enseigne aux Argonautes le chemin de la Colchide. Tous ces incidents paraissent s'être insérés assez tardivement dans le récit de l'expédition. Pindare, du moins, n'en parle pas[4]. Dans la quatrième Pythique, il se borne à nous montrer le vaisseau Argo qui arrive, poussé par le souffle du Notos, à l'entrée du Pont-Euxin, où les héros sacrifient à Poséidon. Grâce au secours du dieu, ils évitent les Symplégades, deux roches mouvantes, plus rapides que le vent,

1. Apollod., I, 9, 17. Apollon, Rh. I, 608 sqq.
2. Apollon., I, 953; 1059 sqq.
3. Il est à peine besoin d'indiquer le sens naturel de cette fable. Les Harpyes, vents d'orage, sont chassés par les fils de Borée, le vent du nord au souffle purifiant. Phineus, le prophète aveugle, est probablement le soleil enfermé dans la nuée d'orage.
4. Il fait mention du séjour des Argonautes à Lemnos, mais il place cet événement au retour de l'expédition (*Pyth.*, IV, 251, Dissen).

qui, en se rapprochant, écrasaient et broyaient les navires; à partir de ce jour, elles deviennent immobiles et restent fixées dans la mer[1]. Échappés à ce danger, les Argonautes, suivant Pindare, parviennent à l'embouchure du Phase, dont ils remontent le cours, et atteignent enfin la ville d'Æa[2].

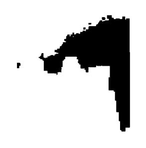
Jason se hâte de réclamer à Æètès le trésor qu'il est venu chercher. Le roi promet de se dessaisir de la précieuse toison, si le héros thessalien sort vainqueur de l'épreuve qu'il lui propose. Jason devra atteler à une charrue deux taureaux, présent d'Héphæstos, taureaux aux pieds d'airain et dont les naseaux soufflent la flamme. Il devra labourer avec eux un champ consacré à Arès et y semer les dents du dragon de Cadmos. Il aurait succombé dans l'entreprise, si la fille d'Æètès n'eût conçu pour lui une violente passion. *Médée* est une enchanteresse : elle met au service du héros qu'elle aime toutes les ressources de son art magique. Rendu invulnérable par ses philtres, Jason soumet facilement les taureaux au joug, laboure le champ, l'ensemence; et quand il voit une moisson de géants armés sortir du sillon, sur les conseils de Médée, il lance des pierres au milieu de cette troupe monstrueuse, qui s'entre-tue. Cependant Æètès refuse d'exécuter sa promesse. Pour s'emparer de la toison d'or, Jason aura encore besoin des artifices de Médée, qui conduit le héros au lieu où était le trésor, après avoir endormi le dragon qui le gardait. Bientôt, les Argonautes mettent à la voile, avec leur butin; Médée retarde la poursuite d'Æètès, en semant sur sa route les membres de son frère Absyrtos, et elle accompagne son amant dans sa fuite[3]. Il serait téméraire de vouloir rendre compte de tous les détails de ce mythe. Mais il est difficile de ne pas reconnaître dans les ennemis que dompte successivement Jason, taureaux de feu, géants armés, dragons[4], les puissances monstrueuses de l'orage, dont triomphe le héros solaire, aidé dans cette lutte par la magicienne Médée, qui,

1. *Pyth.*, IV, 203 sqq.

2. Les récits postérieurs placent auparavant le séjour des Argonautes chez les Mariandyniens, et la lutte, dans l'île d'Arétias, contre les oiseaux Stymphalides, qui sont analogues aux Harpyes.

3. Sources de la fable : Pind., *Pyth.*, IV, 216 sqq. Apollod., I, 9, 23-24. Apollon. Rh., IV, 451 sqq.

4. Sur la signification des dents du dragon, ou du monstre-tonnerre, voir Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne*, p. 129 sqq. *Ursprung der Mythologie*, p. 137-139; 140-43.



suivant l'interprétation de M. Schwartz, est probablement une déesse de l'éclair[1].

Les Argonautes, pour rentrer dans leur patrie, suivent un itinéraire tout de fantaisie, qui varie d'Hésiode[2] à Pindare, de Pindare à Apollonius, et qui, comme celui d'Hercule revenant du pays des Hespérides, s'est modifié successivement, en même temps que s'étendaient et se développaient les connaissances géographiques des Grecs. L'examen des détails de ce voyage est en dehors de notre étude[3]. Qu'il nous suffise de rappeler le seul fait constant de ces différentes versions: le séjour des Argonautes en Libye, auquel on rattachait la fondation de Cyrène, et leur passage à Théra, autre colonie minyenne.

Jason, débarqué à Iolcos, consacre le vaisseau Argo à Poséidon, et remet la toison du bélier entre les mains de Pélias. Celui-ci, qui n'attendait plus les Argonautes, s'était rendu coupable, pendant leur absence, d'un double crime. Il avait fait périr Æson, en le condamnant à boire du sang de taureau; il avait égorgé un jeune frère de Jason, dont la mère s'était tuée de désespoir. Médée, sur les instances du héros, se charge de venger les victimes. Elle réussit à persuader aux filles de Pélias de couper en morceaux le corps de leur père et de le faire bouillir, les assurant que cette opération lui rendra une nouvelle jeunesse. Mais elle ne prononce pas la formule magique qui pouvait transformer les restes de Pélias, et le roi ne revient pas à la vie[4]. Son fils Acastos chasse d'Iolcos Jason et Médée, qui se retirent à Corinthe où ils vivent quelque temps dans une heureuse union. Mais bientôt Jason abandonne son amante pour se fiancer à Glaucé, fille du roi Créon. Médée, dans sa fureur, se venge de sa rivale, comme Déjanire s'est vengée d'Hercule : elle envoie à Glaucé une tunique empoisonnée, d'où s'échappe un feu qui la consume. Elle tue ensuite les enfants qu'elle a eus de Jason, et s'enfuit, sur un char traîné par des dragons ailés[5], à Athènes où

1. *Sonne, Mond*, etc., p. 213, 229.

2. Chez le Scholiaste d'Apollonius, IV, 259.

3. Parmi les ouvrages les plus récents sur ce sujet, il faut citer surtout celui de J. Stender, *De Argonautarum ad Colchos usque expeditione fabulæ historia critica*. Kiel, 1874.

4. Diod., IV, 50-52. Hyg., *Fab.*, 24.

5. On remarquera que les différents événements de la légende de Médée semblent confirmer la supposition, énoncée plus haut, qu'elle est une déesse du feu céleste, dont l'action magique s'exerce au sein de l'orage, où elle a de redoutables effets. Sur les monuments qui représentent cette fuite de Médée, voir O. Jahn *Arch. Zeitung*, 1867, p. 50, pl. 124.



elle s'unit à Ægée[1]. A la fin de sa vie, elle ne descend pas au tombeau; elle est immortelle et vit dans l'Élysée, en compagnie d'Achille dont elle devient l'épouse[2]. La mort de Jason était l'objet de différents récits. Il était considéré comme un héros et avait des sanctuaires sur plusieurs points de la Grèce[3].

L'ancêtre éponyme de la race éolienne, Æolos, avait eu pour fils, outre Crètheus, père de Pélias : Sisyphos, dont l'histoire se rattache à Corinthe; Athamas, représentant des Éoliens en Béotie; Salmoneus, émigré de Thessalie en Élide[4]. Ce dernier est un héros à l'âme superbe, un audacieux qui veut s'égaler à Jupiter. Il se fait offrir des sacrifices comme au maître des dieux : monté sur un char, il imite artificiellement le tonnerre et les éclairs du roi de l'Olympe, qui le châtie en le frappant de sa foudre et le précipite dans les enfers[5]. Sa fille Tyro, unie à Poséidon, devient mère de Pélias, surtout connu par les jeux funèbres qui suivirent sa mort, et de Nèleus, père de Nestor, roi de Pylos. Pélias est le père d'Acastos et de plusieurs filles, parmi lesquelles est *Alceste*, célèbre par son dévouement conjugal pour *Admète*.

Ce dernier, fils de Phérès, descendant de Crètheus, régnait sur Phères et sur ses fertiles campagnes; roi puissant et riche, qui eut l'heureuse fortune d'avoir pour pasteur de ses nombreux troupeaux et pour gardien de ses magnifiques cavales Apollon, chassé du ciel en expiation du meurtre des Cyclopes. Cette amitié d'un dieu lui fut utile, quand il rechercha la main d'Alceste. Pélias lui ayant promis sa fille à condition qu'il viendrait la visiter monté sur un char traîné par des lions et des ours, ce fut Apollon qui soumit ces animaux au joug et qui les rendit dociles aux volontés d'Admète. Mais, au jour du mariage, le héros oublia d'offrir un sacrifice à Artémis. La déesse se vengea de cet oubli. Quand Admète entra dans la chambre nuptiale, il la trouva remplie de serpents. L'appui d'Apollon le fit encore échapper à ce danger. Le dieu réussit à apaiser sa sœur; il obtint en outre des Parques qu'Admète serait

1. Apollod., I, 9, 28. Eurip., *Med.*, passim. En Attique, on disait qu'elle avait eu d'Ægée un fils, *Médos*, avec lequel, à l'arrivée de Thésée, elle se retira en Asie, dans le pays d'Aria, dont les habitants s'appelèrent depuis les *Mèdes* Pausan., II, 3, 8).

2. Schol. Eurip., *Med.*, 10. Schol. Apollon., IV, 814.

3. Strab., XI, p. 526; 531.

4. Pour le détail de ces généalogies, voir l'arbre dressé par Gerhard, *Griech. Mythol.*, II, 223.

5. Apollod., I, 9, 7. Virg., *Æn.*, VI, 585 sqq. Hyg., *Fab.*, 60-61.



délivré de la mort, si son père, sa mère ou sa femme consentaient à mourir à sa place. Quand l'heure marquée par les destins fut arrivée, les parents d'Admète refusèrent de se sacrifier pour leur fils. Alceste au contraire, sans hésiter, se dévoua pour son époux et descendit volontairement au tombeau d'où elle fut ramenée à la lumière soit par Perséphone, soit par Héraclès[1]. Cette fable, dont Euripide a tiré un si merveilleux parti, avait été traitée avant lui par Phrynicos et par Sophocle : les poètes lyriques s'en étaient emparés, et pendant longtemps les chants populaires de la Grèce[2] célébrèrent Alceste et son héroïsme d'amour conjugal.

III. — THRACE. — ORPHÉE. — LES POÈTES MYTHIQUES.

En poursuivant dans la direction du nord notre exploration mythologique, nous rencontrons la vaste région qui, le long des côtes de la mer Égée, s'étend de l'extrémité septentrionale de l'Olympe thessalien à l'Hellespont, et qui était désignée primitivement sous le nom général de Thrace. Les religions de cette contrée, qui nous sont mal connues, n'ont pas été sans influence sur les croyances helléniques, qui leur ont emprunté deux divinités principales : Arès et Dionysos. Le culte du dieu de la guerre et celui du dieu du vin ne sont pas, il faut le supposer, les seuls éléments que les peuplades barbares du Nord, en émigrant vers le Sud, en venant se fixer en Béotie et en Attique, aient apportés avec elles dans la Grèce propre. Parmi les traditions d'importance secondaire qui peuvent leur être attribuées, on doit distinguer surtout celles qui concernent toute une école de poètes et de chanteurs légendaires, dont Orphée est le représentant principal.

A l'époque où commence en Grèce l'histoire positive, c'est-à-dire vers le milieu du sixième siècle avant l'ère chrétienne, *Orphée*, que les poètes homériques et hésiodiques ne paraissent pas avoir connu et dont le nom est pour la première fois cité par le lyrique Ibycos[3], était l'objet de traditions multiples dont l'origine est fort obscure. Alors commençait à grandir et à se développer en Grèce, en dehors ou à côté de la religion populaire, une secte de théolo-

1. Eurip., *Alceste*, passim. Apollod., I, 9, 15. Hyg., *Fab.*, 50-51.
2. Voir le fragment d'un *scolion* sur Admète dans la 3e édition des *Lyriques grecs* de Bergk, p. 1225.
3. *Fragm.*, 10. Bergk, *Lyr. Gr.*, t. III, p. 1001, 3e édit.



giens qui, poursuivant une réforme à la fois dogmatique et morale, avaient jugé à propos d'abriter la nouveauté de leurs doctrines sous l'autorité d'un nom antique. Ces sectaires s'appelaient les Orphiques. Les livres que leurs chefs, entre autres Onomacrite et Cercops, avaient composés pour la propagation de leurs idées, leur théogonie, leurs hymnes sacrés, leurs recueils de formules magiques ou purificatoires, furent attribués par eux à Orphée, c'est-à-dire, dans leur intention, au premier père de la poésie grecque, à celui dont l'historien Hellanicos[1] faisait un ancêtre d'Homère. Orphée devint ainsi le fondateur supposé d'un culte mystérieux, aussi ancien que les origines de la civilisation hellénique, et qui, après avoir vécu longtemps dans l'ombre, reparaissait enfin à la lumière, pour le plus grand bien des âmes religieuses, qui venaient y chercher des préceptes de vie morale et la promesse d'une bienheureuse immortalité. Nous n'avons pas à refaire ici, après l'auteur de l'*Aglaophamus* et après Gerhard[2], l'histoire de l'Orphisme, si féconde en intéressants problèmes. Il suffira, pour notre propos, de remarquer combien le caractère traditionnel d'Orphée s'était nécessairement altéré sous l'influence de la secte qui avait pris son nom. Mais, si ce personnage acquit avec le temps une importance qu'il n'avait pas d'abord, sa légende paraît cependant s'être conservée fidèlement dans les récits des poètes et dans les œuvres des mythographes.

D'après ces derniers, Orphée est un fils d'Œagros et de Calliope[3]. Le nom de son père, qui est un roi thrace, exprime son origine; celui de sa mère, ses rapports avec l'art des Muses dont il est le favori. Premier poète, premier chantre inspiré, sa vie n'est que l'histoire des effets souverains et irrésistibles de l'harmonie. Depuis Pindare et Eschyle jusqu'à Virgile et Horace, plus d'un ancien a célébré cette puissance merveilleuse de la lyre d'Orphée, ce divin enchantement qui, des hommes accourus pour l'écouter, se communique à la nature entière attentive et ravie. Les bêtes fauves sortent de leur retraite et viennent se poser à ses pieds (fig. 160); les arbres, les rochers eux-mêmes se meuvent pour venir l'entendre.

1. *Fragm.*, 5, 6, éd. C. Müller, coll. Didot.
2. *Ueber Orpheus und die Orphiker* (*Mém. de l'Acad. de Berlin*, 1861). Cf. Klausen, art. *Orpheus* de l'*Encyclopédie* Ersch et Grüber. Preller, même art. dans l'*Encyclopédie* Pauly. Maury, *Religions de la Grèce*, t. III, chap. XVIII. J. Girard, le *Sentiment religieux en Grèce*, liv. II chap. III et IV.
3. Apollod., I, 3, 2. Cf. Pausan., IX, 30 4.



Quand il descend dans les ténèbres infernales, ses accents charment et attendrissent le cœur inflexible des souverains de l'Hadès. Accompagne-t-il les Argonautes dans leur expédition, au son de sa lyre, le vaisseau Argo glisse doucement sur une mer apaisée; les roches mouvantes des Symplégades qui menaçaient de briser le navire s'arrêtent et se fixent; le gardien de la toison d'or, le redoutable dragon de la Colchide, est gagné d'un invincible sommeil[1]. Miracles de l'harmonie musicale, dont Orphée, même après sa mort, était encore la source; car les rossignols qui faisaient leur nid sur son tombeau chantaient, disait-on, mieux que les autres et avec plus de charme[2]. Telles étaient les images par où les Grecs avaient tenté d'exprimer les effets de la musique sur les âmes, la séduction douce et forte de son pouvoir naissant.


Fig. 160.
Orphée charme les animaux.

Orphée, héros de la lyre primitive, devait être mis en relation avec le cithariste divin de l'Olympe, avec Apollon. « C'est d'Apollon, dit Pindare[3], qu'est venu Orphée, le joueur de phorminx si souvent célébré, le père des chants. » Ailleurs le poète applique au héros une épithète ordinaire du dieu, celle de χρυσάορος, « au glaive d'or[4] ». Pour Orphée, celui-ci est un père chéri, un maître qui l'a instruit dans l'art musical, un dieu auquel il voue un culte particulier de reconnaissance et d'amour[5]. Cette intime union d'Apollon et d'Orphée est encore indiquée dans une tradition en partie empruntée à la tragédie des *Bassarides* d'Eschyle. En Thrace, nous dit le mythographe Ératosthènes[6], Orphée n'honorait pas Dionysos; il vénérait comme le plus grand des dieux Hélios, et lui donnait le nom d'Apollon. Se réveillant au milieu de la nuit, il gravissait les pentes du mont Pangée et arrivait au sommet avant le lever de l'aurore; là, les regards tournés vers l'Orient, il attendait l'apparition du dieu brillant dont il voulait être le premier à

1. *Orph. Argonaut.*, 708 sqq.
2. Pausan., IX, 30, 6.
3. *Pyth.*, IV, 176, Dissen.
4. *Fragm.*, ap. Schol. Venet., *Iliade*, XV, 256.
5. Apollon., *Argon.*, II 685, 928; IV, 1547.
6. *Cataster.*, 24.



saluer le retour. Ce culte exclusif d'Apollon et ce dédain de la religion de Bacchus avaient été, suivant Eschyle, la cause de la mort d'Orphée, qui périt par les mains des Bassarides, c'est-à-dire des bacchantes thraces, empressées à venger le mépris de leur dieu.

Orphée, fidèle adorateur d'Apollon, doué comme lui du don musical, doit-il lui être identifié? Dans ce chantre harmonieux de la Thrace faut-il reconnaître un héros solaire? C'est la conclusion qu'a adoptée M. Max Müller, se fondant surtout sur l'étymologie du mot Ὀρφεύς, qu'il rapproche du mot *Ribhu* ou *Arbhu*, épithète d'Indra, nom du soleil[1], et sur l'interprétation poétique du mythe d'Eurydice.

Ce dernier mythe est connu de tout le monde, grâce aux beaux vers de Virgile. Eurydice, épouse chérie d'Orphée, un jour où elle fuyait devant l'amoureuse poursuite du berger Aristée[2], fut piquée par un serpent caché dans les hautes herbes et dont la morsure lui fut mortelle. En vain le poète essaye d'enchanter sa cruelle douleur en faisant retentir les montagnes de Thrace du son de sa lyre : l'image toujours présente d'Eurydice l'obsède et le tourmente. Ne pouvant vivre éloigné d'elle, il se décide à aller la chercher aux sombres demeures. Il descend dans l'Hadès, où ses harmonieux accents charment le roi des ombres qui promet de lui rendre sa compagne. Pluton ne met qu'une condition à cette faveur : c'est qu'Orphée ne se retournera pas, pour voir Eurydice qui le suivra, avant d'être arrivé avec elle à la région de la lumière. Au moment où ils allaient franchir tous les deux cette fatale limite, Orphée, ne pouvant plus résister à l'amour qui le possède, tourne la tête pour contempler Eurydice, qui lui est aussitôt ravie[3].

Il est difficile de ne pas voir dans cette fable, avec M. Max Müller, l'expression poétique de phénomènes naturels. Comme le remarque le savant mythologue, le nom d'Eurydice, rapproché de ceux d'Euryphaëssa, mère d'Hélios, d'Eurypylè, fille d'Endymion, d'Eurynomè, mère des Charites, doit être un des noms de l'Aurore, considérée ici comme une épouse du soleil[4]. Quand les dernières

1. *Mythologie comparée*, p. 164 de la traduct. de M. G. Perrot.

2. L'amour d'Aristée pour Eurydice n'est pas un élément ancien de la légende. Il n'en est question que chez Virgile (*Georg.*, IV, 457) et chez Hygin, *Fab.*, 164.

3. Apollod., I, 3, 2. Diod., IV, 25. Pausan., IX, 30, 4. Virg., *Georg.*, IV, 454-506.

4. Ouv. cité, p. 128.



lueurs du couchant s'évanouissent dans les ténèbres, la brillante aurore du soir, piquée par le serpent de la nuit, descend aux enfers, où elle est suivie d'Orphée dont l'expédition infernale rappelle celle du héros solaire Hèraclès. Le matin on voit la lumière, disparue à l'occident, reparaître à l'orient. « Les anciens disaient qu'à ce moment Eurydice revenait vers la terre avec son époux. Comme cette tendre clarté ne s'aperçoit plus lorsque le soleil lui-même s'est levé, ils disaient qu'Orphée s'était retourné trop vite pour regarder Eurydice, et qu'il avait été ainsi séparé de la femme qu'il aimait si chèrement[1]. » Cette interprétation, très ingénieuse, ne souffre qu'une difficulté : c'est que l'aurore précède le soleil, au lieu de le suivre. On est donc réduit à supposer que l'ordre des faits naturels a été volontairement interverti par l'imagination populaire pour donner à la fable un plus vif intérêt.

La mort d'Orphée se racontait dans l'antiquité avec plusieurs variantes. Quelquefois cette mort est attribuée au désespoir dont il fut saisi en perdant une seconde fois son épouse. Le plus souvent elle est considérée comme un attentat commis par les femmes de Thrace, soit que Bacchus, leur dieu favori, ait animé leur fureur contre le contempteur de sa religion, soit qu'elles n'aient pu pardonner au héros d'être resté fidèle au souvenir d'Eurydice. Le récit qui explique la rancune de ces femmes par l'attrait que la musique d'Orphée exerçait sur leurs maris, qui abandonnaient le foyer domestique pour courir à la suite du divin chanteur[2], ne mérite pas qu'on s'y arrête. Plus sérieuse est une tradition qui nous a été conservée par Pausanias et par deux épigrammes de l'*Anthologie*. Orphée serait mort foudroyé par Jupiter, parce qu'il aurait révélé aux hommes des mystères sacrés[3]. Mais cette tradition, où le chanteur thrace apparaît comme une sorte de Prométhée châtié pour avoir communiqué à l'humanité les secrets des dieux, ne peut être antérieure à l'institution des mystères orphiques. Orphée est mort, déchiré et mis en pièces par les Ménades de Thrace; telle est évidemment la version la plus ancienne, et cette version nous montre à quel point les Orphiques ont altéré la légende populaire de leur héros, puisqu'ils ont fait de cette victime de la fureur bacchique le fondateur du culte de Dionysos-Zagreus.

1. Max Müller, *Mythol. comp.* p. 207.
2. Pausan., IX, 30, 5.
3. *Id.*, *ibid.* Brunck, *Analecta*, III, p. 253.



On ajoutait que plusieurs circonstances merveilleuses avaient accompagné le meurtre d'Orphée. Les Muses, dont il avait été pendant sa vie le serviteur fidèle, l'honorèrent après sa mort. Elles recueillirent les débris de son corps et leur donnèrent la sépulture dans leur domaine sacré de Libèthrion, au pied de l'Olympe, d'où ses ossements furent transportés plus tard dans la ville macédonienne de Dion. Sa tête et sa lyre, jetées dans l'Hèbre par les Bacchantes, avaient flotté jusqu'à la mer de Thrace, dont les vagues les avaient portées aux rivages de Lesbos, où elles furent pieusement recueillies et trouvèrent pour asile le sanctuaire de Bacchus à Antissa[1]. Cette dernière légende n'est que l'expression d'un fait historique, puisque l'art lyrique a eu, sur les côtes d'Asie Mineure, son premier développement à Lesbos et qu'Antissa a été la patrie de Terpandre.

A la Thrace se rattachent plusieurs autres poètes ou chanteurs légendaires. C'est d'abord *Philammon* qui, suivant Phérécydès, accompagna les Argonautes quand ils touchèrent aux côtes de Thrace[2] ; Philammon, fils d'Apollon et de la nymphe Argiopè, associé au culte de son père à Delphes, où on lui attribuait l'institution des chœurs de jeunes filles qui chantaient les hymnes consacrés en l'honneur de Léto et de ses enfants[3]. C'est *Thamyris*, fils de Philammon, dont l'habileté dans l'art des Muses s'exprime sous la forme d'une lutte audacieuse avec ces divinités. Le chanteur thrace venait de chez Eurytos, roi d'Œchalie, quand il rencontra à Dorion, dans le Péloponèse, les filles harmonieuses de Jupiter. Fier de son talent, il les provoque et se flatte de les vaincre. Irritées de ce défi, les Muses le rendirent aveugle, lui enlevèrent le don divin du chant et brisèrent sa lyre[4]. Un autre musicien primitif est le fils de Poséidon et de Chionè, l'enfant des frimas de la côte de Thrace, *Eumolpos*, dont le nom traduit la nature : il était célèbre en Attique comme l'adversaire du héros Érechthée et comme le réformateur des mystères d'Éleusis[5]. On lui donnait pour fils *Musée*, à qui étaient attribués, comme à Orphée, la composition

1. Virg., *Georg.* IV, 523. Ovid., *Metam.*, XI, 50. Luc., *adv. Indoct.*, 11.
2. Ap. Schol., *Odyss.*, XIX, 432.
3. Apollod., I, 3, 3. Pausan., IV, 33, 3. Hyg., *Fab.*, 161. Theocr., *Idyll.*, XXIV, 118.
4. *Iliade*, II, 594 sqq. Cf. Eurip., *Rhes.*, 925. Apollod., *l. cit.* Pausan., IX, 5, 9 ; 30, 2 ; X, 7, 2.
5. Sur Eumolpos, dont nous avons eu l'occasion de parler au chapitre des héros attiques, voir surtout Lobeck, *Aglaophamus*, p. 207 sqq.



d'une théogonie, des recueils d'oracle, des formules de purification et d'initiation, et dont la personne purement fictive a pris naissance dans le culte éleusinien ou dans la religion particulière de la secte orphique. Si large d'ailleurs que soit la part de l'imagination ou de l'invention des faussaires dans tous ces récits, la persistance avec laquelle les Grecs rattachent à la Thrace ces artistes primitifs nous paraît être l'indice d'un fait réel : celui d'antiques migrations venues du nord, qui auraient apporté avec elles, de la région de l'Olympe, qui fut le premier séjour des Muses, jusqu'en Béotie et en Attique, de nombreuses traditions d'art musical et de poésie sacrée[1].

1. Sur le sujet qui fait l'objet de ce chapitre, voir un travail de M. A. Riese *(Orphée et les Thraces mythiques)*, publié dans les *Neue Jahrbücher fur Philologie*, t. CXV, 4e livr.

CHAPITRE VI

LÉGENDES DE CORINTHE ET D'ARGOS

I. — CORINTHE. — SISYPHOS. — GLAUCOS. — BELLÉROPHON.

En quittant la Grèce du nord pour entrer dans le Péloponèse, nous rencontrons tout d'abord la grande cité de Corinthe. La situation géographique de cette ville peut nous faire deviner le caractère dominant des personnages divins qui y étaient honorés. D'une part, il faut s'attendre à trouver à Corinthe des religions étrangères apportées par le commerce des côtes de Phénicie ou d'Asie Mineure; de l'autre, parmi les dieux qui lui sont communs avec le reste de la Grèce, elle a dû rendre un culte tout spécial à ceux de la mer, laquelle baigne des deux côtés l'isthme où elle est assise. La même remarque peut s'appliquer à ses principaux héros: Sisyphos, Glaucos, Bellérophon, dont nous allons analyser les légendes.

Les traditions qui concernent *Sisyphos* appartiennent à la race éolienne. Il est en effet le frère de Crètheus, d'Athamas et de Salmoneus, le fils d'Æolos [1]. Dans l'*Iliade*, il est représenté comme le plus rusé (κέρδιστος) des hommes [2]. L'habileté dont son nom exprime peut-être l'idée [3], son esprit fécond en ressources, ses artifices, devaient le faire rapprocher d'Ulysse, qu'on lui donna pour fils, en imaginant qu'Anticléia, avant d'épouser Laërte, avait été enlevée par Sisyphos [4]. Mais le trait caractéristique de son histoire

1. Hesiod., *Fragm.*, 32, p. 259, édit. Göttling. Apollod., I, 7, 3.

2. *Iliade*, VI, 153. Cf. Pind., *Olymp.*, XIII, 52, πυκνότατος παλάμαις. Aristoph., *Acharn.*, 391, μηχανὰς τὰς Σισύφου.

3. D'après Curtius (*Grundz. d. Griech. Etymol.*, p. 512, 5e édit.), Σίσυφος est formé, par redoublement, de la même racine que σοφός.

4. Sophocle, *Philoct.*, 417. Voilà pourquoi, chez Virgile (*Æn.*, VI, 529), Ulysse est appelé *Æolides*, petit-fils d'Æolos.

est le châtiment qui lui a été infligé après sa mort. Sisyphos est condamné, dans l'Hadès, à rouler péniblement, en s'aidant de la tête et des mains, un énorme rocher, sur la pente d'une montagne dont il ne peut jamais atteindre le sommet. On rendait compte de ce supplice en racontant qu'au moment où Asopos cherchait partout sa fille Ægine enlevée par Jupiter, le héros corinthien avait dénoncé le divin ravisseur[1]. Jupiter, pour le punir, lui avait envoyé Thanatos. Le dieu de la mort, enchaîné d'abord par celui dont il voulait faire sa victime, n'avait dû sa délivrance qu'à Arès; ses liens une fois brisés, il avait entraîné avec lui Sisyphos dans les sombres demeures. Mais le héros rusé devait lui échapper encore une fois. Sur la terre, avant de mourir, il avait supplié sa femme de ne pas lui rendre les honneurs funèbres. Arrivé dans les enfers, il se plaint de la négligence dont il a été l'objet, trompe par ses habiles discours Pluton et Perséphone, et obtient d'eux la permission de revenir momentanément à la lumière pour punir son épouse. Sa vengeance accomplie, il refuse de redescendre dans le monde d'en bas et ne cède qu'à la violence d'Hermès. Cette perfidie était encore une des causes de son châtiment[2]. Faut-il admettre, avec Preller[3], que ce châtiment est l'image de la mer agitée dont les vagues s'amoncèlent et s'élèvent comme des montagnes, pour retomber ensuite? Une telle interprétation est peut-être hasardée; mais Sisyphos, père de Glaucos et époux de Méropè[4], fille d'Atlas qui habite à l'occident de la mer, paraît appartenir à la famille des dieux marins[5].

On distinguait chez les Grecs plusieurs personnages du nom de *Glaucos*. Outre le fils de Sisyphos, il y avait en Crète un Glaucos, fils de Minos, un autre à Potniæ de Béotie, qui était le héros d'une tragédie perdue d'Eschyle, un autre encore à Anthédon, sur le canal d'Eubée. Mais tous ces êtres divins, malgré les variétés de leurs légendes locales, correspondent aux mêmes phénomènes naturels. Glaucos, c'est le flot bleu de la mer Égée, flot souvent troublé par les vents et les tempêtes : il s'était transformé en un être mer-

1. Apollod., I, 9, 3; III, 12, 6. Pausan., II, 5, 1.
2. Theognis, 700. Schol., Pind., *Olymp.*, I, 97. Phérécyd., ap. Schol., *Iliade*, VI, 153. Le châtiment de Sisyphos avait été représenté par Polygnote dans les peintures de la Leschè de Delphes (Pausan., X, 31, 2).
3. *Griech. Mythol.*, t. II, p. 74.
4. Apollod., III, 10, 1. Eratosth., *Catast.*, 23.
5. M. Cox, *Mythol. of the Aryan Nations*, p. 12 et 27, voit dans la pierre de Sisyphos le disque solaire qui, chaque jour, s'élève au zénith pour descendre ensuite vers l'horizon.

veilleux dont on racontait les malheurs et la triste fin. Le héros de Corinthe est en rapport intime avec Poséidon, à qui l'on attribuait quelquefois la paternité de son fils Bellérophon[1]. L'antique et poétique assimilation des vagues à des coursiers écumants se retrouve dans sa légende, comme dans celle du souverain de la mer. Glaucos était le possesseur de nombreuses et magnifiques cavales qui faisaient sa joie et son orgueil. Pour les rendre plus belliqueuses, il les nourrit un jour de chair humaine. Ce forfait excita la colère des dieux. Aux jeux funèbres célébrés à Iolcos en l'honneur de Pélias, le héros vint prendre part au concours des quadriges; mais l'attelage s'emporta, brisa le char et tua Glaucos, qui, suivant une autre version, fut mis en pièces et dévoré par ses propres chevaux[2]. Cette fable, identique à celle des cavales thraces de Diomède, éveille une image de même nature : celle des vagues impétueuses de la mer qui, dans la saison des orages, ne connaissent plus de frein et tournent leur sauvage fureur contre leur maître, le héros du flot azuré.

Bellérophon, dont les traditions corinthiennes faisaient un fils de Glaucos, n'est cependant pas un personnage d'origine purement hellénique. La fable qui le concerne a dû être apportée à Corinthe des côtes d'Asie, particulièrement de la Lycie où l'on plaçait le théâtre de ses actions principales. L'étymologie de son nom est douteuse[3], mais il n'est guère possible de se méprendre sur son caractère. Ce vainqueur de la Chimère, ce destructeur des monstres est de la même famille qu'Hercule, que Thésée, que Persée surtout, dont les exploits étaient rapprochés des siens par les Grecs eux-mêmes[4].

Dans la mythologie grecque, Hélios, le Soleil personnifié, est représenté debout sur un quadrige attelé de chevaux écumants dont les naseaux soufflent la flamme. La fable de Bellérophon nous offre une image de même ordre, mais un peu différente. Le héros Lycien

1. Schol., *Iliade*, VI, 154. Schol., Pind., *Olymp.*, XIII, 98.
2. Pausan., VI, 20, 19. Nonnus, *Dionys.*, XI, 143.
3. Les anciens expliquaient ce nom en disant que le héros avait tué le noble Corinthien Belléros (Eustath. ad Hom., p. 632. Tzetz., ad Lycophr., 17). Ou bien, ils en tiraient l'étymologie d'un vieux mot ἕλλερα = κακά. Parmi les modernes, Pott (*Journal de Kuhn*, IV, 416 sqq.) rapproche Bellérophon de *Vritrahan*, le meurtrier de Vritra, c'est-à-dire Indra. Max Müller (*Ibid.*, V, 140) explique βέλλερος par « villosus » (monstre velu).
4. Pausan., II, 27, 2. Cf. Stackelberg, *Gräber der Hellenen*, pl. XXIX, et Müller-Wieseler, t. I, nos 51-52.



n'est pas traîné sur un char; il est un cavalier qui a pour monture un cheval ailé, qui l'emporte à travers les airs. Ce cheval merveilleux, que nous trouvons figuré sur les monnaies de Lycie et de Carie comme sur celles de Corinthe, s'appelle *Pégase*. Quelle en est la signification? On rapportait que Pégase était né de la tête de la Méduse tranchée par Persée; le poète de la *Théogonie* nous dit qu'il habite dans la demeure céleste où il apporte à Jupiter « le tonnerre et l'éclair[1] ». Si l'on se rappelle en même temps qu'à Corinthe deux des cavales d'Hélios portaient les noms d'Astrapè et de Brontè[2], on reconnaîtra sans peine dans Pégase une personnification du tonnerre, conçu comme un rapide et vigoureux coursier qui vole dans le ciel, docile à la volonté du héros solaire en lutte avec les démons de l'orage. Bellérophon, son cavalier, joue donc à la fois, comme le remarque Preller[3], le rôle d'Hélios et celui de Jupiter Kéraunios. Les Grecs, qui avaient perdu le sens de cette image, frappés du rapport du mot Πήγασος avec le mot πηγή, disaient que le coursier de Bellérophon s'était abreuvé à la fontaine Pirène sur l'Acro-Corinthe, et que, dans l'Hélicon, en frappant le rocher de son sabot, il avait fait jaillir la source d'Hippocrène[4]. De là la relation qu'on lui attribua plus tard avec les Muses. Peut-être d'ailleurs avons-nous affaire ici à une tradition antique, corroborée par une étymologie fausse. Si Pégase, en effet, est le coursier du tonnerre, n'avait-on pu se l'imaginer comme faisant jaillir sous ses pas les sources célestes, c'est-à-dire l'eau des nuages? C'était à Corinthe que Bellérophon était devenu son maître. Le cheval ailé, sorti de la tête de la Gorgone, vole à travers les airs et s'abat sur l'Acro-Corinthe où il vient étancher sa soif aux eaux de la fontaine Pirène. Là, Bellérophon s'approche de lui, essaye de le surprendre et de le dompter, mais en vain. Sur le conseil du devin Polyidos, le héros se rend dans le temple d'Athèna, une des grandes divinités de Corinthe, pour y passer la nuit. Athèna lui apparaît en songe, et lui remet un frein d'or qu'elle lui conseille de montrer à Poséidon δαμαῖος, en sacrifiant au dieu un taureau blanc. Le héros, à son réveil, exécute ces recommandations, consacre un autel à Athèna

1. *Theogon.*, 285-86. Cf. Eurip., *Belleroph.*, ap. Schol. Aristoph., *Pac.*, 722.
2. Eumélos chez Hygin, *Fab.*, 183. Schol., Eurip., *Phœn.*, 3.
3. *Griech. Myth.*, II, p. 80.
4. D'après un passage, visiblement interpolé, de la *Théogonie* (v. 282), Pégase doit son nom à ce qu'il est né près des sources (πηγάς) de l'Océan.



Hippia [1] et s'approche, avec le présent de la déesse, du cheval ailé. Celui-ci se soumet docilement au frein, et accepte sur son dos son cavalier chargé d'une pesante armure. Désormais Pégase sera le fidèle compagnon et serviteur de Bellérophon [2].

Les événements qui suivent n'ont plus Corinthe pour théâtre. Le héros, souillé du meurtre involontaire de son frère, s'était retiré auprès du roi de Tirynthe qui le purifia, mais se vit bientôt contraint de l'exiler. L'histoire de Bellérophon chez Prœtos est celle de Pélée chez Acastos. Ici, nous n'avons heureusement qu'à résumer le récit développé du sixième chant de l'*Iliade*. Le héros corinthien, à qui les dieux avaient donné à la fois le courage et la beauté, enflamme d'un coupable amour la femme de son hôte, Antéia ou Sthénéboïa [3]; mais il reste insensible à ses séductions. Pour se venger de ses dédains, celle-ci va trouver son mari. « Meurs, ô Prœtos! dit-elle, ou fais périr Bellérophon qui a voulu s'unir d'amour avec moi, bien que je ne le voulusse pas. » Prœtos, indigné, se refuse cependant à répandre lui-même le sang de l'homme qu'il a accueilli sous son toit, mais il trace sur une tablette des signes de mort et charge Bellérophon de porter ce message en Lycie au père d'Antéia qui exécutera sa vengeance. Le héros, arrivé au bord du Xanthos, est accueilli magnifiquement et fêté pendant neuf jours par le roi Iobatès. A la dixième aurore, il montre enfin son message. Le roi, croyant l'envoyer à la mort, lui impose alors une série d'épreuves qui rappellent celles auxquelles Eurysthée soumet Hercule [4].

Le premier ennemi qu'il a à combattre est la *Chimère* : « monstre de race divine, à la tête de lion, au corps de chèvre, à la queue de serpent, et dont la gueule vomit des flammes terribles et étincelantes [5] ». Le héros l'extermina, nous dit simplement le poète homérique, en obéissant aux signes favorables que lui donnèrent les dieux. Plus tard, on représentait Bellérophon monté sur son cheval ailé, et, du haut des airs, lançant ses flèches ou tournant son épée contre

1. Cf. Athéna surnommée χαλινῖτις (déesse du frein) à Corinthe. Pausan., II, 4, 2.
2. Récit développé par Pindare (*Olymp.*, XIII, 63-86, Dissen). Cf. Pausan., II, 4, 1.
3. Antéia est son nom homérique; celui de Sthénéboïa lui est donné par les poètes tragiques. On sait qu'Euripide avait composé une tragédie de ce nom, dont il nous reste quelques fragments.
4. *Iliade*, VI, 155-178. Apollod., II, 3, 1.
5. *Iliade*, VI, 179-183. Cf. *Theogon.*, 319 sqq.



le monstre[1]. Une peinture de vase (fig. 161) nous montre le héros, dont la tête est entourée d'un nimbe lumineux, dirigeant sa lance vers le corps de la Chimère placée sous les pieds de Pégase[2]. Le sens de cette lutte ne souffre aucun doute : c'est la lutte du brillant héros solaire contre le monstre de l'orage[3]. Sorti triomphant



Fig. 161. — Bellérophon et la Chimère.

de ce premier danger, Bellérophon extermine ensuite la peuplade sauvage des Solymes; comme Hercule et Thésée, il met en fuite et détruit les Amazones. A son retour, une dernière épreuve l'attend.

1. Pind., *Olymp.*, XIII, 87. Apollod., II, 3, 2. Cf. une terre cuite de Milo reproduite dans les *Denkmäler der alten Kunst*, I, pl. 14, n° 52.

2. Otto Jahn, *Arch. Beiträge*, pl. 5, p. 119. Cf. Stephani, *Nimbus und Strahlenkranz*, p. 31, 35.

3. Bellérophon est, par excellence, le destructeur des monstres. D'après une fable lycienne, il avait tué, en outre, un sanglier qui ravageait le pays (Plut., *De mul. virt.*, 9).



lobatès choisit les plus vaillants guerriers de la Lycie et les poste en embuscade sur son passage : « mais aucun d'eux ne revit ses foyers; l'irréprochable Bellérophon les immola tous ». Émerveillé de sa valeur et de son audace, le roi reconnaît en lui un rejeton des dieux : il lui fait épouser sa fille et partage avec lui sa royauté[1].

Ce bonheur, si glorieusement conquis, ne sera pas de longue durée. Comme dans la légende d'Hercule, la vie triomphante du héros forme contraste avec sa triste fin. Il est d'abord malheureux dans ses enfants. Sa fille Laodaméia tombe percée des traits d'Artémis; Arès tue son fils Isandros dans un combat contre les Solymes. Bientôt, devenu lui-même un objet de haine pour tous les dieux, il erre seul dans la plaine Aléenne, « rongeant son cœur, évitant la trace des hommes[2] ». Cette cruelle mélancolie de Bellérophon s'explique, comme ses victoires, par des phénomènes naturels. Si, pour les hommes primitifs, le soleil reparaissant, après l'orage, dans sa rayonnante majesté, était un héros glorieux, vainqueur de redoutables monstres, ce même soleil enveloppé de nuages, longtemps voilé pendant l'hiver, devait être un héros souffrant, en proie à une maladie ou à un funeste égarement dont le nom de la plaine Aléenne[3] exprime l'idée : c'était un héros solitaire, qui fuyait les regards des mortels, qui errait tristement dans les espaces célestes. Ces souffrances morales, d'après les idées grecques, devaient être un châtiment. Homère ne nous dit pas quel forfait avait pu attirer sur Bellérophon la colère divine, mais les poètes postérieurs essayent de rendre compte du fait. Suivant Pindare, le héros a voulu s'élever, sur son cheval ailé, jusqu'aux demeures de l'Olympe, et il en a été précipité[4]. Dans la tragédie d'Euripide, Bellérophon était le héros audacieux et impie qui va provoquer les dieux jusque dans leur séjour céleste. Tandis que Pégase devient le coursier de l'éclair attelé au char tonnant de Jupiter, Bellérophon tombe sur le sol, meurtri et boiteux, condamné à traîner une vie de misères, frappant exemple de la grandeur déchue et de l'orgueil humilié[5].

1. *Iliade*, VI, 184-193.
2. *Iliade*, VI, 196-205.
3. Cette plaine, dont on chercha à déterminer la situation géographique soit en Lycie, soit en Cilicie, est évidemment une pure conception mythologique. C'est la plaine de l'Égarement (ἄλη, ἀλάομαι).
4. *Isthm.*, VII, 44 sqq. *Olymp.*, XIII, 91, et Schol.
5. Les indications sur la tragédie de Bellérophon nous sont fournies surtout par le Scholiaste d'Aristophane, *Acharn.*, 426. *Pac.*, 141 et 722.



Ces idées morales sont-elles le commentaire d'anciennes traditions mythiques? La chute de Bellérophon doit-elle se rapprocher de celle d'Hèphæstos et de celle de Phaéthon? C'est ce que nous ne saurions affirmer, puisque le texte homérique se tait sur cet événement.

II. — LÉGENDES D'ARGOS. — INACHOS. — IO. — LES DANAIDES. LES PRŒTIDES. — PERSÉE. — LA FAMILLE DES PÉLOPIDES.

L'histoire mythique d'Argos, féconde en événements dont Pindare, au début de la dixième Néméenne, fait ressortir l'importance, renferme, comme celle de Corinthe, à côté de traditions indigènes, un certain nombre d'éléments étrangers, empruntés non plus à l'Asie Mineure, mais à l'Égypte. En tête des généalogies de ce pays se place *Inachos,* fils d'Océan et de Tèthys[1] : dieu-fleuve, qui, là comme ailleurs, passait pour le premier père de la race humaine. La rivière torrentielle qui féconde au printemps le sol altéré de l'Argolide (πολυδίψιον Ἄργος) a été, on le comprend facilement, l'objet du culte des premiers habitants de la contrée qui doit la vie à ses bienfaits. De là les histoires merveilleuses qui se racontaient à son sujet. On attribuait aux eaux de l'Inachos une lointaine origine. Elles descendaient du Pinde, passaient dans le pays des Amphiloches et dans celui des Acarnaniens, se mêlaient au cours de l'Achéloos, et traversaient le golfe de Corinthe pour venir jaillir, sous forme de sources, dans le dème argien de Lyrkéion[2]. Inachos, le fleuve personnifié, avait joué le rôle d'arbitre entre Poséidon et Hèra qui se disputaient la possession d'Argos, et il avait décidé en faveur de la reine des dieux. Poséidon, pour le punir, le priva de ses eaux et le condamna à rester à sec pendant la saison d'été[3]. Inachos, uni à la nymphe océanide Mélia, était devenu le père de Phoroneus, bienfaiteur de l'Argolide, fondateur de ses premières cités : héros qui avait fait aux hommes le présent du feu, et qui offre plus d'un rapport, comme nous l'avons précédemment établi, avec Prométhée. Il avait eu pour fille Io, dont la légende a acquis un si riche développement dans la poésie grecque.

1. Sophocl., *Inach.*, fragm. 677, éd. Ahrens, coll. Didot.
2. Soph., *Fragm.*, 676.
3. Pausan., II, 15, 5.

Iobatès choisit les plus vaillants guerriers de la Lycie et les poste en embuscade sur son passage : « mais aucun d'eux ne revit ses foyers; l'irréprochable Bellérophon les immola tous ». Émerveillé de sa valeur et de son audace, le roi reconnaît en lui un rejeton des dieux : il lui fait épouser sa fille et partage avec lui sa royauté[1].

Ce bonheur, si glorieusement conquis, ne sera pas de longue durée. Comme dans la légende d'Hercule, la vie triomphante du héros forme contraste avec sa triste fin. Il est d'abord malheureux dans ses enfants. Sa fille Laodaméia tombe percée des traits d'Artémis; Arès tue son fils Isandros dans un combat contre les Solymes. Bientôt, devenu lui-même un objet de haine pour tous les dieux, il erre seul dans la plaine Aléenne, « rongeant son cœur, évitant la trace des hommes[2] ». Cette cruelle mélancolie de Bellérophon s'explique, comme ses victoires, par des phénomènes naturels. Si, pour les hommes primitifs, le soleil reparaissant, après l'orage, dans sa rayonnante majesté, était un héros glorieux, vainqueur de redoutables monstres, ce même soleil enveloppé de nuages, longtemps voilé pendant l'hiver, devait être un héros souffrant, en proie à une maladie ou à un funeste égarement dont le nom de la plaine Aléenne[3] exprime l'idée : c'était un héros solitaire, qui fuyait les regards des mortels, qui errait tristement dans les espaces célestes. Ces souffrances morales, d'après les idées grecques, devaient être un châtiment. Homère ne nous dit pas quel forfait avait pu attirer sur Bellérophon la colère divine, mais les poètes postérieurs essayent de rendre compte du fait. Suivant Pindare, le héros a voulu s'élever, sur son cheval ailé, jusqu'aux demeures de l'Olympe, et il en a été précipité[4]. Dans la tragédie d'Euripide, Bellérophon était le héros audacieux et impie qui va provoquer les dieux jusque dans leur séjour céleste. Tandis que Pégase devient le coursier de l'éclair attelé au char tonnant de Jupiter, Bellérophon tombe sur le sol, meurtri et boiteux, condamné à traîner une vie de misères, frappant exemple de la grandeur déchue et de l'orgueil humilié[5].

1. *Iliade*, VI, 184-193.
2. *Iliade*, VI, 196-205.
3. Cette plaine, dont on chercha à déterminer la situation géographique soit en Lycie, soit en Cilicie, est évidemment une pure conception mythologique. C'est la plaine de l'Égarement (ἄλη, ἀλάομαι).
4. *Isthm.*, VII, 44 sqq. *Olymp.*, XIII, 91, et Schol.
5. Les indications sur la tragédie de Bellérophon nous sont fournies surtout par le Scholiaste d'Aristophane, *Acharn.*, 426. *Pac.*, 141 et 722.

Ces idées morales sont-elles le commentaire d'anciennes traditions mythiques? La chute de Bellérophon doit-elle se rapprocher de celle d'Hèphæstos et de celle de Phaéthon? C'est ce que nous ne saurions affirmer, puisque le texte homérique se tait sur cet événement.

II. — LÉGENDES D'ARGOS. — INACHOS. — IO. — LES DANAIDES. LES PRŒTIDES. — PERSÉE. — LA FAMILLE DES PÉLOPIDES.

L'histoire mythique d'Argos, féconde en événements dont Pindare, au début de la dixième Néméenne, fait ressortir l'importance, renferme, comme celle de Corinthe, à côté de traditions indigènes, un certain nombre d'éléments étrangers, empruntés non plus à l'Asie Mineure, mais à l'Égypte. En tête des généalogies de ce pays se place *Inachos,* fils d'Océan et de Tèthys[1] : dieu-fleuve, qui, là comme ailleurs, passait pour le premier père de la race humaine. La rivière torrentielle qui féconde au printemps le sol altéré de l'Argolide (πολυδίψιον Ἄργος) a été, on le comprend facilement, l'objet du culte des premiers habitants de la contrée qui doit la vie à ses bienfaits. De là les histoires merveilleuses qui se racontaient à son sujet. On attribuait aux eaux de l'Inachos une lointaine origine. Elles descendaient du Pinde, passaient dans le pays des Amphiloches et dans celui des Acarnaniens, se mêlaient au cours de l'Achéloos, et traversaient le golfe de Corinthe pour venir jaillir, sous forme de sources, dans le dème argien de Lyrkéion [2]. Inachos, le fleuve personnifié, avait joué le rôle d'arbitre entre Poséidon et Hèra qui se disputaient la possession d'Argos, et il avait décidé en faveur de la reine des dieux. Poséidon, pour le punir, le priva de ses eaux et le condamna à rester à sec pendant la saison d'été [3]. Inachos, uni à la nymphe océanide Mélia, était devenu le père de Phoroneus, bienfaiteur de l'Argolide, fondateur de ses premières cités : héros qui avait fait aux hommes le présent du feu, et qui offre plus d'un rapport, comme nous l'avons précédemment établi, avec Prométhée. Il avait eu pour fille Io, dont la légende a acquis un si riche développement dans la poésie grecque.

1. Sophocl., *Inach.*, fragm. 677, éd. Ahrens, coll. Didot.
2. Soph., *Fragm.*, 676.
3. Pausan., II, 15, 5.

Io, fille d'Inachos [1], est à la fois une prêtresse et une rivale d'Hèra, la grande divinité d'Argos. Elle s'abandonne à l'amour de Jupiter, épris de ses charmes virginaux. Mais, un jour, le dieu est surpris par son épouse, qui, pour se venger, métamorphose Io en une génisse, dont elle confie la surveillance au bouvier Argos [2]. Celui-ci attache Io avec les branches de l'olivier qui croissait dans le sanctuaire de Mycènes, et ses regards vigilants ne la perdent pas de vue (fig. 162). Cependant Jupiter ordonne à Hermès de dérober la génisse à la surveillance de son redoutable gardien. Le messager



Fig. 162. — Argos gardant la vache Io.

des dieux s'approche et, voyant qu'il ne peut réussir par la ruse, il emploie la force. Suivant différentes traditions, il perce Argos de son épée, ou le tue avec une pierre, ou bien encore il lui coupe la tête, après l'avoir d'abord endormi au son de la flûte. Io, échappée à son surveillant, recouvre momentanément sa liberté [3].

Il est nécessaire de nous arrêter à ce premier acte du drame légendaire d'Io pour essayer d'en pénétrer la signification. Le rôle d'Argos est surtout important à déterminer. A partir de l'époque des tragiques, Argos est représenté comme un géant aux yeux innombrables [4], dont les uns, dit Euripide, s'ouvrent avec le lever

1. Cette généalogie est la plus générale. On faisait quelquefois d'Io la fille de Péiren ou d'Iasos (Apollod., II, 1, 3).
2. Esch., *Suppl.*, v. 291-303.
3. Apollod., II. 1, 3. Hyg., *Fab.*, 145. Ovid., *Metam.*, I, 722.
4. μυριωπὸς βούτας (Esch., *Prometh.*, 568).



des astres, tandis que les autres se ferment avec leur coucher[1]. On racontait plus tard que ces yeux brillants, après la mort de leur possesseur, avaient été transportés par Hèra sur la queue du paon, l'oiseau au plumage constellé[2]. Ces images indiquent qu'Argos était devenu, chez les Grecs, la personnification du ciel étoilé. Cette interprétation, adoptée par la plupart des mythologues modernes, ne peut se soutenir, si l'on se reporte aux textes les plus anciens qui décrivent le personnage d'Argos. Le nombre illimité des yeux du bouvier céleste est un développement tardif de sa légende. D'après un fragment du vieux poème hésiodique l'*Ægimios,* Argos est un être grand et puissant, doué de quatre yeux seulement qui regardent dans des directions diverses[3]. Suivant Phérécydès[4], Hèra avait placé un œil sur sa nuque, et quelques vases peints lui prêtent un double visage, comme au Janus des Latins[5]. Ce surveillant du ciel doit donc avoir personnifié d'abord le double crépuscule : celui du soir, celui du matin surtout, puisque, d'après l'étymologie de son nom, il est brillant et lumineux (ἄργος). N'est-il pas d'ailleurs le héros πανόπτης, celui qui voit tout; épithète qui lui est commune avec Hèlios, avec Zeus lui-même, et qui s'appliquerait difficilement au ciel étoilé[6]? Il est à remarquer en outre qu'Argos tue un taureau qui dévastait l'Arcadie, un Satyre qui volait des troupeaux, et qu'il met à mort Échidna, fille du Tartare et de la Terre[7] : exploits qui le rapprochent d'Hèraclès et des héros solaires en général. Si l'éclat lumineux d'Argos est à la fois l'aube du jour naissant et la vive lueur de l'occident, on comprend difficilement comment il est tué par Hermès. Mais le meurtre d'Argos par le messager des dieux n'est pas une fable primitive : il repose uniquement sur une fausse interprétation de l'épithète ordinaire d'Hermès, Ἀργεϊφόντης[8]. Argos est le surveillant de la génisse

1. *Phœniss.*, 1114 sqq., éd. G. Dindorf.
2. Ovid., *l. cit.* D'après Moschos, *Idyll.*, II, 58, le paon était né du sang d'Argos.
3. Ap. Schol. Eurip., *Phœn.*, 1116, éd. G. Dindorf :

καί οἱ ἐπίσκοπον Ἄργον ἵει κρατερόν τε μέγαν τε
τέτρασιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρώμενον ἔνθα καὶ ἔνθα.

4. Ap. Schol. Eurip., *l. cit.*
5. Voir *Revue Archéol.*, 1846, p. 310, art. de M. E. Vitet.
6. Observation de M. Ch. Ploix, dans son étude sur Hermès (*Mémoires de la Société de linguistique*, t. II, fasc. 2, p. 162).
7. Apollod., II, 1, 2.
8. Voir au Ier livre, chapitre VII, p. 152.



céleste; cette génisse est dérobée par Hermès : tels sont, évidemment, les éléments premiers de la légende. Or, le vol de la génisse est un fait identique à celui du vol des bœufs d'Apollon et doit s'interpréter de la même façon. Io (la violette?) représente donc probablement les teintes purpurines dont se pare le ciel, au soleil levant comme au soleil couchant. Le matin, la vache brillante est surveillée par le héros de la lumière; le soir, le dieu du vent la fait disparaître. Les courses errantes auxquelles elle va être condamnée la transporteront, en effet, comme le remarque justement M. Ploix[1], de l'occident à l'orient; et elle accomplira, pendant la nuit, le même trajet que les bœufs d'Hermès ou d'Héraclès[2].

Les voyages d'Io étaient expliqués par la vengeance d'Héra, qui avait attaché un taon aux flancs de la génisse détestée. Harcelée par les piqûres de cet insecte, obsédée, suivant Eschyle, par le fantôme d'Argos, elle avait fui sans trêve et sans repos, traversant d'une course folle la plupart des contrées situées au nord ou à l'orient de la Grèce. La fantaisie géographique des poètes s'était plu à décrire son itinéraire vagabond; itinéraire qui varie, chez Eschyle lui-même, de la tragédie des *Suppliantes* à celle de *Prométhée*. Dans la première de ces pièces, Io franchit le Bosphore de Thrace, traverse successivement la Phrygie, la Mysie, la Lydie, la Cilicie, se rend de là chez les Phéniciens et arrive en Égypte sur les bords du Nil[3]. Dans le *Prométhée*, son voyage est plus compliqué, moins direct. A travers le pays des Scythes et celui des Chalybes, elle atteint le Caucase où est cloué le Titan; de là, elle gagne la contrée des Amazones et le Bosphore Cimmérien qu'elle franchit. Elle revient ensuite en Asie, parcourt les régions merveilleuses des Gorgones, des Grées, des Arimaspes, et ne trouve le repos que sur la terre d'Éthiopie[4]. La tradition qui lui fait diriger d'abord sa course vers la mer Ionienne a sa raison unique dans le rapprochement établi par les Grecs entre le nom de cette mer et celui de la fille d'Inachos. Le passage du Bosphore a son origine dans

1. *Mém. cité.*

2. Preller interprète autrement la légende d'Io (*Griech. Mythol.*, II, p. 38-39) où il voit l'image des différentes phases de la lune. Son explication a été combattue par E. Plew (*N. Jahrbucher fur Philologie*, 1870, 665 sqq. 1873, 697). Overbeck a publié, en 1872, une *Commentatio de Jone, telluris non lunar dea.*

3. *Suppl.*, v. 530 sqq., éd. Weil.

4. *Prometh.*, 703 sqq., 788 sqq.

une interprétation du même genre. Mais, malgré ces variantes, le terme assigné aux courses d'Io est toujours le même : c'est l'Égypte, ou, d'une façon plus expressive, ce sont les bords du fleuve Æthiops, là où vivent les peuples qui habitent près des sources du soleil[1]. C'est dans cette région de la lumière qu'Io retrouvera son ancienne forme. Pour qu'elle redevienne ce qu'elle était, il suffit que Jupiter la touche et la caresse doucement de la main. Bientôt, elle met au jour *Épaphos* (l'enfant du toucher), dont le nom seul a pu donner lieu à la fable de sa naissance[2].

Mais ici la légende d'Io s'altère de mélanges étrangers. Les Grecs entrés en relation avec l'Égypte avaient identifié Épaphos, fils d'Io et de Jupiter, avec Apis[3]. Épaphos était ainsi devenu un roi de la féconde vallée du Nil, un fondateur de villes, entre autres, de la grande cité de Memphis[4]. En Phénicie, Astarté, représentée quelquefois avec les cornes d'une vache, s'était confondue également pour les Grecs avec Io. De là, la fable rapportée par Apollodore. Quand Épaphos naquit sur les bords du Nil, Hèra, dans sa colère, ordonna aux Curètes de faire disparaître l'enfant. Les Curètes obéirent, et, pour avoir obéi, furent tués par Jupiter. La malheureuse mère courut partout à la recherche de son fils : elle le découvrit enfin en Syrie où il était nourri et élevé par la reine de Byblos. A son retour en Égypte, elle épousa le roi Télégonos[5]. Le dénouement des aventures d'Io et les témoignages unanimes de l'antiquité démontrent que, depuis l'époque d'Hérodote au moins, la fille d'Inachos fut confondue avec la déesse égyptienne Isis. Cette confusion remonte-t-elle plus haut et a-t-elle pu exercer une influence notable sur la fable de l'héroïne grecque? C'est ce qu'il appartient aux égyptologues plutôt qu'à nous de décider[6].

L'identification d'Io avec Isis explique l'origine prétendue égyptienne du héros argien *Danaos*, surtout connu dans la poésie grecque par les aventures de ses filles. La généalogie inventée pour le

1. Esch. *Prometh.*, 804-805.
2. *Ibid.*, 845-848. Mosch., *Idyll.*, II, 50 sqq.
3. Herod., II, 153; III, 27.
4. Pind., *Nem.*, X, 5. *Pyth.*, IV, 4. Æsch., *Suppl.*, 565, Weil.
5. Apollod., II, 1, 3.
6. Sur la légende d'Io, outre la dissertation d'Overbeck citée plus haut, voir l'étude de M. Hignard, *le mythe d'Io* (*Comptes rendus de l'Acad. Inscript.*, 1868, p. 255 sqq.). L'étude la plus complète sur les monuments relatifs à ce mythe est celle d'Overbeck, *Griech. Kunst-mythologie*, I, *Zeus*, chap. XX. Cf. R. Engelmann, *de Ione* (Berlin, 1868).



rattacher à la fille d'Inachos renferme, à côté de certains noms grecs, des noms de divinités orientales ou de simples personnifications du sol de l'Afrique. Le fils de Zeus et d'Io, Épaphos, eut une fille du nom de Libyè, qui s'unit à Poséidon pour enfanter Bélos. Bélos à son tour épousa Anchirrhoé, fille du Nil, qui lui donna deux fils : Ægyptos et Danaos. Le premier eut cinquante fils; le second cinquante filles[1]. La discorde ayant éclaté entre les deux frères, Danaos, qui redoutait les menaces des fils d'Ægyptos, construit, sur l'avis d'Athèna, un vaisseau à cinquante rames, y monte avec ses filles et fuit la côte d'Égypte. Après avoir touché à Rhodes, où il fonde le sanctuaire d'Athèna Lindia, il aborde à Argos et y reçoit l'hospitalité du roi Gélanor, qui ne tarde pas à lui céder le trône. Désormais la légende des Danaïdes aura pour théâtre le sol de l'Argolide. La nature particulière de cette contrée suffit à expliquer les principaux incidents de la fable.

Quand les fugitives arrivèrent avec leur père en Argolide, la contrée était entièrement desséchée, par suite de la colère de Poséidon contre Inachos. Parmi les Danaïdes envoyées à la recherche de l'eau, l'une d'elles, Amymonè, surprise par un Satyre, fut défendue et sauvée par Poséidon, qui s'éprit d'amour pour elle et fit jaillir, à sa prière, les sources abondantes de Lerne. Amymonè est donc, à n'en pas douter, une nymphe des fontaines; et, d'après ce premier indice, il est vraisemblable que ses sœurs ont le même caractère[2]. On racontait que les fils d'Ægyptos s'étaient mis à la poursuite des Danaïdes, mais qu'arrivés sur le sol d'Argos, ils avaient voulu se réconcilier avec leur oncle Danaos en lui demandant ses filles en mariage. Celui-ci, obstiné dans sa haine, médite contre eux une terrible vengeance. Il consent à unir ses filles à leurs prétendants, mais, après la fête des noces, il remet à chacune d'elles un poignard, en leur faisant secrètement jurer de massacrer leurs époux pendant la première nuit nuptiale. Toutes obéissent, sauf une seule, Hypermnestra; touchée de pitié, saintement parjure, elle épargne la vie de Lynkeus, son mari, et prend la fuite avec lui. Les têtes des fils d'Ægyptos sont ensevelies dans le marais de Lerne; leurs corps sont exposés devant les remparts

1. Apollod., II, 1, 4.

2. Le nom des Danaïdes nous paraît avoir le même sens étymologique que celui des Naiades. Nous le décomposons en Δα-ναιδες, le préfixe δα = ζα ayant une valeur augmentative, comme dans δα-σκιος, δα-φοινος, ζα-θεος, ζα-πυρος, etc.



d'Argos. Sur l'ordre de Jupiter, les Danaïdes sont ensuite purifiées, par Athèna et par Hermès[1], du sang qu'elles ont versé. Suivant une autre version, elles expièrent ce forfait en subissant un châtiment après leur mort. Dans l'Hadès, les Danaïdes sont condamnées à puiser sans relâche de l'eau dans des vases sans fond.

Ce dernier détail, rapproché de l'histoire d'Amymonè, nous donne la clef de la fable. Les Danaïdes étant des nymphes des fontaines, leur châtiment exprime le phénomène qui se produit en été dans la plaine d'Argos, alors que l'eau des sources, ne coulant plus que faiblement et en maigres filets, s'évapore sous l'ardeur des rayons solaires ou se perd dans le sol altéré. Le reste de la légende s'explique d'une façon analogue, d'après l'ingénieuse interprétation de Preller que nous adoptons. Si la plaine d'Argos est desséchée pendant l'été, elle est sillonnée, durant l'hiver, par plusieurs torrents furieux. La colère des fils d'Ægyptos contre les Danaïdes qu'ils poursuivent est la colère des torrents qui inondent et ravagent la plaine, qui menacent de leur violence les nymphes des sources. Plus tard, quand leur fureur se calme, ils sont assimilés à ces nymphes; ils deviennent leurs époux. Mais, au fort de la chaude saison, ces torrents sont entièrement à sec. Les fils d'Ægyptos sont alors tués par leurs épouses, c'est-à-dire que les sources des torrents sont supprimées, quand les simples fontaines coulent encore. Leurs corps, en d'autres termes, leurs lits desséchés, sont exposés à tous les yeux, mais leurs têtes sont ensevelies près des marais de Lerne, dans le canton le plus humide de l'Argolide, où l'eau se conserve cachée dans les profondeurs de la terre. L'un d'eux cependant a survécu : c'est Lynkeus qui s'est enfui dans le pays de Lyrkeia ou Lynkeia[2] où l'Inachos prend sa source. Ce fils d'Ægyptos, échappé au massacre général de ses frères, est donc probablement l'Inachos lui-même, qui roule encore ses eaux vers la mer, alors que les autres torrents, ses voisins de la plaine, les ont perdues[3].

Les généalogies royales d'Argos et de Tirynthe remontaient jusqu'à ce fils d'Ægyptos. De son union avec la Danaïde Hypermnestra il avait eu un fils, Abas, qui devint le père de *Prœtos*

1. Sources de la légende : Æsch., *Suppl.*, passim. Apollod., II, 1, 5. Hyg., *Fab.*, 168-170.
2. D'après Pausanias, II, 25, 4-5, Lynkeia était l'ancien nom du pays.
3. Interprétation de M. Cox, *Mythol. of the Aryan Nations*, II, p. 270.



et *d'Acrisios* : héros qui ont une histoire, qui sont plus célèbres encore par les aventures de leurs enfants. Prœtos et Acrisios sont deux frères ennemis, deux jumeaux qui se querellaient déjà dans les entrailles de leur mère. Devenus grands, ils se disputent la royauté et entrent en guerre l'un contre l'autre[1]. Acrisios a l'avantage, il chasse son frère du territoire d'Argos. Celui-ci se retire en Lycie, auprès du roi Iobatès ou Amphianax dont il épouse la fille, Antéia ou Sthénéboia. Avec le secours des guerriers lyciens que lui donne son beau-père, il rentre en Argolide, s'empare de Tirynthe, que les Cyclopes fortifient pour lui et où il s'établit, abandonnant à Acrisios le trône d'Argos. On se rappelle l'épisode dramatique de l'amour de la femme de Prœtos pour le héros Bellérophon[2]. La malheureuse destinée de ses deux filles, Lysippè et Iphianassa, était le sujet d'une légende non moins connue. Arrivées à l'âge nubile et recherchées par de nombreux prétendants, elles sont subitement saisies de folie : châtiment qui leur est envoyé par Dionysos ou par Hèra dont elles avaient méprisé le culte. Dans leur égarement, elles parcourent, à demi nues, d'une course vagabonde, tout le Péloponèse. Prœtos consulte alors un devin célèbre, qui possédait la science des remèdes et des purifications. Mélampous, fils d'Amythaon, promet de guérir les Prœtides, si leur père lui assure comme récompense le tiers de son royaume. Prœtos, indigné, repousse d'abord ces conditions, mais la maladie de ses filles s'aggravant et se communiquant aux autres femmes d'Argos, il est forcé de recourir encore une fois au devin, qui élève alors ses prétentions et demande un second tiers du royaume pour son frère Bias. Prœtos accepte, malgré lui, ces conditions nouvelles, et le devin accomplit, comme il s'y est engagé, la purification des Prœtides. Il s'approche d'elles, et les poursuit, à la tête d'une troupe de jeunes gens qui poussent de grands cris et se livrent, sous l'influence de Bacchus, à des danses frénétiques. Les Prœtides sont ainsi rendues à la raison. L'une d'elles épouse Mélampous, l'autre Bias[3]. Preller voit dans la folie des filles de Prœtos l'image des phases et des courses errantes de la lune[4]. C'est là une interpré-

1. Pausan., II, 25, 6. Ce combat était représenté dans une fête argienne (Hesych. v. Δαυλίς).
2. Voir plus haut, § I. Légendes de Corinthe.
3. L'histoire de Prœtos et de ses filles est surtout développée chez Apollodore, II, 2, 1. Cf. Diod., IV, 68.
4. *Griech. Mythol.*, II, p. 57.



tation hasardée que rien ne justifie. Il est à remarquer plutôt que l'égarement des Prœtides rappelle celui d'Agavé et des femmes thébaines. Une partie de cette fable se rapporte probablement à l'établissement du culte de Dionysos en Argolide, car elle exprime les effets terribles et puissants que le dieu exerce sur les âmes, en les égarant ou en les purifiant.

L'histoire de la descendance d'Acrisios est plus longue que celle-ci et plus féconde en incidents merveilleux. Le roi d'Argos, étant sans postérité mâle, alla consulter l'oracle de Delphes. Il lui fut répondu que sa fille *Danaè* mettrait au monde un fils qui régnerait un jour sur la contrée, et dont la gloire serait sans égale, mais que cet enfant tuerait son aïeul. Ainsi, dans la légende thébaine, Œdipe doit tuer Laïos. Acrisios effrayé veut à tout prix mettre obstacle à l'accomplissement de l'oracle. Pour empêcher sa fille de devenir mère, il l'enferme dans une chambre souterraine d'airain[1]. Mais le dieu souverain du ciel, épris des charmes de Danaè, déjouera ces vaines précautions. Il se métamorphose en une pluie d'or, qui pénètre par le toit de la prison et descend dans le sein de la vierge (fig. 163). L'enfant né de cette union s'appellera *Persée*[2]. Fils du dieu lumineux du ciel, conçu par sa mère dans l'obscurité, il se rapproche par là d'Apollon, fils de Zeus et de Lèto. Son nom même confirme ce rapprochement. Dans la *Théogonie, Persès* est un Titan, frère d'Astræos, mari d'Astéria; l'Océanide *Persèis* est l'épouse d'Hèlios, la mère de Circè et d'Æètès[3]. Le héros argien est nécessairement de la même famille que ces personnifications des grands astres du ciel. D'ailleurs, les principaux incidents de son existence rappellent ceux de la vie d'Hèraclès, de Bellérophon, d'Œdipe, héros dont nous croyons avoir suffisamment établi le caractère solaire.


Fig. 163.
Danaè fécondée par la pluie d'or de Jupiter.

La fable racontait qu'Acrisios, effrayé de cette naissance miraculeuse, avait enfermé Danaè et son fils dans un coffre qu'il avait abandonné aux flots de la mer; situation qui a inspiré à Simonide

1. Par cette prison de Danaè, il faut entendre un monument analogue à cet hypogée qu'on appelle le trésor d'Atrée, ou le tombeau d'Agamemnon, à Mycènes. La voûte en était revêtue de lames d'airain.
2. Apollod., II, 4.
3. *Théogon.*, v. 376-77; 356; 956.

et *d'Acrisios* : héros qui ont une histoire, qui sont plus célèbres encore par les aventures de leurs enfants. Prœtos et Acrisios sont deux frères ennemis, deux jumeaux qui se querellaient déjà dans les entrailles de leur mère. Devenus grands, ils se disputent la royauté et entrent en guerre l'un contre l'autre[1]. Acrisios a l'avantage, il chasse son frère du territoire d'Argos. Celui-ci se retire en Lycie, auprès du roi Iobatès ou Amphianax dont il épouse la fille, Antéia ou Sthénéboia. Avec le secours des guerriers lyciens que lui donne son beau-père, il rentre en Argolide, s'empare de Tirynthe, que les Cyclopes fortifient pour lui et où il s'établit, abandonnant à Acrisios le trône d'Argos. On se rappelle l'épisode dramatique de l'amour de la femme de Prœtos pour le héros Bellérophon[2]. La malheureuse destinée de ses deux filles, Lysippè et Iphianassa, était le sujet d'une légende non moins connue. Arrivées à l'âge nubile et recherchées par de nombreux prétendants, elles sont subitement saisies de folie : châtiment qui leur est envoyé par Dionysos ou par Hèra dont elles avaient méprisé le culte. Dans leur égarement, elles parcourent, à demi nues, d'une course vagabonde, tout le Péloponèse. Prœtos consulte alors un devin célèbre, qui possédait la science des remèdes et des purifications. Mélampous, fils d'Amythaon, promet de guérir les Prœtides, si leur père lui assure comme récompense le tiers de son royaume. Prœtos, indigné, repousse d'abord ces conditions, mais la maladie de ses filles s'aggravant et se communiquant aux autres femmes d'Argos, il est forcé de recourir encore une fois au devin, qui élève alors ses prétentions et demande un second tiers du royaume pour son frère Bias. Prœtos accepte, malgré lui, ces conditions nouvelles, et le devin accomplit, comme il s'y est engagé, la purification des Prœtides. Il s'approche d'elles, et les poursuit, à la tête d'une troupe de jeunes gens qui poussent de grands cris et se livrent, sous l'influence de Bacchus, à des danses frénétiques. Les Prœtides sont ainsi rendues à la raison. L'une d'elles épouse Mélampous, l'autre Bias[3]. Preller voit dans la folie des filles de Prœtos l'image des phases et des courses errantes de la lune[4]. C'est là une interpré-

1. Pausan., II, 25, 6. Ce combat était représenté dans une fête argienne (Hesych. v. Δαυλίς).
2. Voir plus haut, § I. Légendes de Corinthe.
3. L'histoire de Prœtos et de ses filles est surtout développée chez Apollodore, II, 2, 1. Cf. Diod., IV, 68.
4. *Griech. Mythol.*, II, p. 57.

tation hasardée que rien ne justifie. Il est à remarquer plutôt que l'égarement des Prœtides rappelle celui d'Agavé et des femmes thébaines. Une partie de cette fable se rapporte probablement à l'établissement du culte de Dionysos en Argolide, car elle exprime les effets terribles et puissants que le dieu exerce sur les âmes, en les égarant ou en les purifiant.

L'histoire de la descendance d'Acrisios est plus longue que celle-ci et plus féconde en incidents merveilleux. Le roi d'Argos, étant sans postérité mâle, alla consulter l'oracle de Delphes. Il lui fut répondu que sa fille *Danaè* mettrait au monde un fils qui régnerait un jour sur la contrée, et dont la gloire serait sans égale, mais que cet enfant tuerait son aïeul. Ainsi, dans la légende thébaine, Œdipe doit tuer Laïos. Acrisios effrayé veut à tout prix mettre obstacle à l'accomplissement de l'oracle. Pour empêcher sa fille de devenir mère, il l'enferme dans une chambre souterraine d'airain[1]. Mais le dieu souverain du ciel, épris des charmes de Danaè, déjouera ces vaines précautions. Il se métamorphose en une pluie d'or, qui pénètre par le toit de la prison et descend dans le sein de la vierge (fig. 163). L'enfant né de cette union s'appellera *Persée*[2]. Fils du dieu lumineux du ciel, conçu par sa mère dans l'obscurité, il se rapproche par là d'Apollon, fils de Zeus et de Lèto. Son nom même confirme ce rapprochement. Dans la *Théogonie, Persès* est un Titan, frère d'Astræos, mari d'Astéria; l'Océanide *Persèis* est l'épouse d'Hèlios, la mère de Circè et d'Æètès[3]. Le héros argien est nécessairement de la même famille que ces personnifications des grands astres du ciel. D'ailleurs, les principaux incidents de son existence rappellent ceux de la vie d'Hèraclès, de Bellérophon, d'Œdipe, héros dont nous croyons avoir suffisamment établi le caractère solaire.



Fig. 163.
Danaè fécondée par la pluie d'or de Jupiter.

La fable racontait qu'Acrisios, effrayé de cette naissance miraculeuse, avait enfermé Danaè et son fils dans un coffre qu'il avait abandonné aux flots de la mer; situation qui a inspiré à Simonide

1. Par cette prison de Danaè, il faut entendre un monument analogue à cet hypogée qu'on appelle le trésor d'Atrée, ou le tombeau d'Agamemnon, à Mycènes. La voûte en était revêtue de lames d'airain.

2. Apollod., II, 4.

3. *Théogon.*, v. 376-77; 356; 956.

les beaux vers que l'on connaît[1]. Elle est la gracieuse image du soleil nouveau-né, encore caché avec celle qui l'a enfanté dans l'obscurité du crépuscule matinal, ballotté par les vagues au-dessus desquelles il va bientôt élever sa tête brillante[2]. Cependant, la frêle embarcation aborde à l'île de Sériphos, où régnaient deux frères, Dictys et Polydectès. Le premier recueille Danaé avec son enfant et leur donne l'hospitalité. Polydectès s'éprend de la beauté de la jeune mère et désire s'unir à elle; mais, redoutant Persée qui grandit et va devenir homme, il médite de se débarrasser de lui. Il annonce l'intention d'épouser Hippodamie, fille d'Œnomaos, et réclame les présents que lui doivent dans cette circonstance, suivant l'usage des temps héroïques, les chefs placés sous ses ordres. Tous lui donnent de magnifiques coursiers. Persée seul dédaigne cette offrande vulgaire; il promet de rapporter à son hôte la tête de la Gorgone. Sa promesse est accueillie avec empressement par Polydectès, qui espère l'envoyer ainsi à la mort[3].

Ici commence la carrière héroïque de Persée qui, pour aller trouver la Gorgone, suivra la même direction qu'Hercule à la recherche de Géryon ou du jardin des Hespérides. C'est, en effet, au delà de l'Océan occidental, aux limites extrêmes du monde du côté de la nuit[4], qu'est le séjour de la redoutable vierge. La fable de l'expédition du héros argien, dont la première indication nous est fournie par les poèmes hésiodiques de la *Théogonie* et du *Bouclier d'Hercule*[5], se trouve surtout développée chez le mythographe Apollodore[6]. Nous puiserons à cette double source pour en faire l'exposition.

Persée, guidé dans son voyage par Hermès et par Athèna, arrive d'abord dans la région merveilleuse où habitent les trois filles de Phorkys et de Kèto : Ényo, Péphrèdo, Deino ; vierges monstrueuses qui, dès leur naissance, ont eu l'aspect de vieilles femmes (Γραῖαι), qui ont pour elles trois un seul œil et une seule dent dont elles se servent tour à tour[7]. Persée s'empare de cet œil et de cette dent, et comme les *Grées* les lui réclament, il promet de leur en faire la

1. Bergk, *Lyr. Gr.*, p. 1130.
2. Interprétation de Preller.
3. Apollod., II, 4, 1.
4. *Theogon.*, 274-75.
5. *Ibid.*, 274-282. *Scut. Herc.*, 216-235.
6. II, 4, 2-3.
7. Cf. Æsch., *Prometh.*, 790 sqq., édit. Weil.



restitution, si elles lui indiquent la route qui conduit chez les Gorgones, leurs sœurs. Les filles de Phorkys consentent à lui servir de guides et Persée exécute sa promesse. Les Græes possédaient en outre des sandales ailées, une besace (κίβισις) et une sombre coiffure (κυνέη), qui les rendait invisibles. Persée s'approprie ces objets, s'arme en outre d'une *harpè* d'airain qu'Hermès lui a donnée, vole à travers l'Océan, et arrive chez les Gorgones qu'il trouve endormies. Les Gorgones sont trois sœurs qui portent les noms de Sthéno, Euryalè et Médusa. Les deux premières sont immortelles et ne vieillissent pas; Méduse seule est mortelle : elle a été



Fig. 164. — Type artistique de la Méduse.

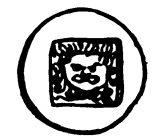


Fig. 165. Type primitif de la Méduse.

aimée du dieu à la sombre chevelure, de Poséidon, et s'est unie d'amour avec lui[1]. Ce sont des monstres non moins effrayants que les Græes. Autour de leurs têtes s'enroulent des serpents; elles ont des dents longues comme des défenses de sangliers, des mains d'airain, des ailes d'or qui les emportent à travers les airs : ceux qui fixent les yeux sur elles sont pétrifiés[2]. Les artistes grecs s'écarteront de la tradition épique quand ils prêteront à la tête de la Méduse une noble physionomie, où est seulement empreinte l'expression d'une profonde douleur (fig. 164). Le vrai type des Gorgones est la hideuse figure qu'on voit sur les monnaies de Corinthe et de Coronée (fig. 165). Leurs traits repoussants, la terreur qu'elles inspirent, leur face pétrifiante, ne peuvent s'expliquer que par l'impression produite sur les hommes par les phénomènes les plus redoutables du ciel, par l'aspect des sombres nuées qui se forment à l'horizon de la mer[3] et qui voilent la lumière. Le triomphe

1. *Theogon.*, 278.
2. Cf. Æsch., *Prometh.*, 794, éd. Weil.
3. Ainsi s'explique comment la Méduse s'est unie à Poséidon.

que Persée va remporter sur elles n'est donc qu'une variante nouvelle de la lutte victorieuse des héros solaires contre les démons des orages[1].

Le héros s'approche, détourne la tête pour ne pas voir la face du monstre, laisse guider son bras par Athèna, et, de sa harpè, coupe la tête à la Méduse. Quand cette tête est tranchée, Pégase,

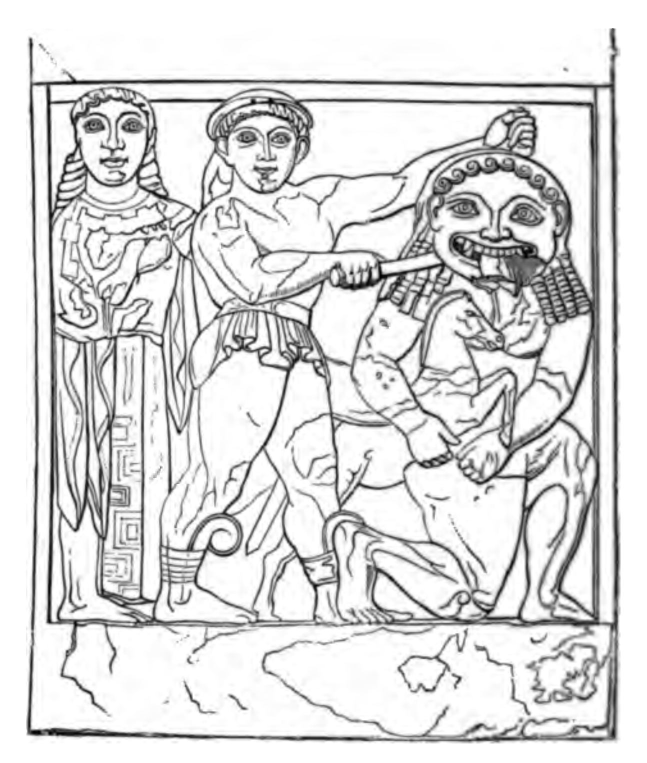


Fig. 166. — Persée tranche la tête de la Méduse.

le cheval ailé, et Chrysaor, le père de Géryon, s'élancent du tronc mutilé de la Gorgone. Un fragment de métope de Sélinonte (fig. 166) et une terre cuite de Milo (fig. 167) nous font assister à

1. Preller, *Griech. Mythol.*, II, p. 64, voit dans la Méduse l'image de la lune, visage fantastique de la nuit; dans sa mort, le fait de la disparition de la pleine lune. Les trois Gorgones sont les trois phases de l'astre. — M. Dilthey (*Annal. Inst. Arch.*, 1871, p. 212 sqq.) explique, comme nous, le Gorgonéion par la nuée d'orage. M. Lolling (*De Medusa*, Göttingue, 1871) l'explique par le soleil! Nous ne savons d'après quels arguments, n'ayant pas eu sa dissertation entre les mains.

cette double naissance dont la signification naturelle s'explique, s'il est exact de considérer Chrysaor comme le héros de l'éclair et Pégase comme le coursier du tonnerre dont le sabot fait jaillir les eaux célestes. Cependant, Persée place la tête de la Méduse dans la besace qui est sur son dos, et prend aussitôt la fuite; car il est poursuivi par les deux autres Gorgones qui se sont réveillées et se lancent sur ses traces; mais elles ne peuvent l'atteindre, grâce à la coiffure merveilleuse, à la κυνέη des Græes ou d'Hadès qui l'enveloppe d'épaisses ténèbres. Porté par ses sandales, ou monté, comme Bellérophon, sur un coursier ailé[1], il vole à travers l'espace céleste



Fig. 167. — Naissance de Chrysaor.

et arrive dans le pays le plus voisin du divin soleil, en Éthiopie, où l'attendait une nouvelle aventure.

Là régnait le roi Cépheus, dont la femme Cassiépéia avait excité la colère des Néréïdes en prétendant rivaliser avec elles par sa beauté. Poséidon s'était fait le ministre de la vengeance des nymphes de la mer : il avait inondé le pays et envoyé sur les côtes un monstre marin qui dévorait les hommes et les troupeaux. L'oracle d'Ammon, consulté dans cette circonstance, avait répondu que le fléau pouvait être conjuré, si la fille du roi, *Andromède,* était livrée

1. *Scut. Herc.*, 216, ἱππότα Περσεύς. Cf. la terre cuite reproduite plus loin.

en proie au monstre[1]. Cépheus consent à faire de sa fille une victime expiatoire; il l'enchaîne à un rocher et l'abandonne sur le bord de la mer. Persée, à son arrivée, aperçoit la belle vierge et en devient amoureux. Il promet au roi de délivrer le pays de la colère divine, si Andromède, sauvée par ses mains, lui est donnée en mariage. Cépheus y consent. Le héros invincible immole le monstre, délivre la jeune fille et conquiert ainsi son union[2].

Bientôt il quitte l'Éthiopie avec elle et revient à Sériphos, rapportant à Polydectès la hideuse dépouille qu'il lui a promise. Là il trouve sa mère et le héros Dictys au pied des autels des dieux où ils se sont réfugiés, sur les menaces de Polydectès. Pour les venger, il lui suffit d'entrer dans le palais et de montrer la tête de la Gorgone qui pétrifie le roi et ses compagnons. Il établit ensuite Dictys sur le trône de Sériphos. Comme ses exploits sont terminés, il donne ses sandales, sa besace et sa κυνέη à Hermès, la tête de la Gorgone à Athèna qui la place au centre de son bouclier, et rentre à Argos avec sa mère Danaè et son épouse Andromède. A son approche, le vieux roi Acrisios, craignant de voir enfin l'oracle s'accomplir, s'enfuit chez les Pélasges de Thessalie; mais la destinée annoncée par les dieux l'atteindra dans sa retraite. Aux jeux funèbres célébrés par le roi de Larissa en l'honneur de son père, Acrisios se trouva, sans le savoir, en face de Persée qui, à la lutte du pentathle, lança involontairement son disque à la tête de son aïeul. Acrisios mourut sur le coup. Persée, rougissant d'avoir à recueillir l'héritage de celui qu'il avait tué, ne voulut pas rentrer à Argos. Il se rendit à Tirynthe auprès du fils de Prœtos, Mégapenthès, et échangea avec lui son royaume. Mégapenthès devint roi des Argiens. Persée régna sur Tirynthe et sur Mycènes; il fut l'ancêtre de la famille des Perséides, d'où sortira Hercule[3].

La similitude de son nom avec celui du peuple asiatique qui fut

1. La fable d'Andromède est déjà connue d'Hérodote (VII, 61) et de Phérécydès (ap. Schol. Apollon. Rhod., IV, 1091). Sophocle et Euripide en avaient fait le sujet d'une tragédie. Voir Eratosth., *Catast.*, 16-17. Cf. Hyg., *Poet. Astron.*, II, 10. Nous la résumons surtout d'après Apollodore, II, 4, 3, et Hygin., *Fab.* 64.

2. M. Clermont-Ganneau, dans une intéressante étude qui a pour titre *Horus et Saint-Georges* (*Rev. Arch.*, octobre-décembre 1876) a recherché les origines orientales de la fable de Persée et d'Andromède. — Sur les monuments qui reproduisent cette scène, voir Trendelenburg, *Annal. Inst. Arch.*, 1872, p. 108 sqq. W. Helbig, *Wandgemälde*, nº 1183 sqq.

3. Apollod., II, 4, 4.



le premier ennemi de la Grèce est sans doute la seule origine de la fable d'après laquelle Andromède avait eu un fils, appelé comme son père, qui resta auprès de Cèpheus et devint l'ancêtre de la race royale des Perses[1]. Ainsi s'expliquent le costume oriental que porte Persée sur quelques vases peints et la présence de son image sur les monnaies du Pont, de la Cappadoce, de Tarse en Cilicie[2]. Sa légende s'était propagée non-seulement en Asie Mineure, mais jusqu'en Italie, où l'on prétendait que le coffre de Danaé et de Persée avait abordé snr la côte du Latium à Ardée, et où Turnus passait pour un descendant du héros argien[3].

Pour terminer l'exposé des légendes d'Argolide, en conduisant cette étude jusqu'au poème de l'*Iliade*, il nous reste à résumer l'histoire de la famille des Pélopides; famille fatale dont les crimes monstrueux et les horribles aventures ont inspiré si souvent la poésie dramatique des Grecs. Cette histoire est familière à tout le monde; mais il ne sera pas sans intérêt de rechercher (ce qui est moins connu) les origines traditionnelles de la malédiction divine qui a successivement frappé les différentes générations de la race royale d'Argos.

Nous trouvons au deuxième chant de l'*Iliade*[4] l'énumération des princes qui ont précédé Agamemnon sur le trône d'Argos. Le sceptre que porte le chef de l'expédition grecque contre Troie est un sceptre héréditaire qui lui est venu de Jupiter en passant par plusieurs mains. Cet insigne de la royauté a été fabriqué par Hèphæstos pour le maître des dieux qui l'a donné à Hermès. « Hermès l'a transmis à Pélops, le conducteur de chars; Pélops à Atrée, le maître des hommes. Atrée, à sa mort, l'a laissé à Thyestes, le riche possesseur de troupeaux; Thyestes, à son tour, le laissa à Agamemnon, afin qu'il étendit sa domination sur beaucoup d'îles et sur Argos entière. » Comme l'a remarqué M. Grote[5], le père de Pélops ne se trouve pas cité dans ce texte homérique. Pélops, qui reçoit son sceptre des mains d'un dieu, doit donc être consi-

1. Herod., VII, 61; 150.
2. Voir Preller, *Griech. Mythol.*, II, p. 75.
3. Virg., *Æn.*, VII, 371 :

Et Turno, si prima domus repetatur origo,
Inachus Acrisiusque patres mediæque Mycenæ.

4. Vers 100-108.
5. *Histoire de la Grèce*, t. I, p. 178 de la trad. de M. de Sadous.



déré comme le premier ancêtre de la famille; c'est le héros éponyme de la contrée qui porte son nom; c'est probablement un autochthone. Mais plus tard, chez les poètes tragiques, d'autres traditions ont cours à son sujet : on fait de lui le fils de Tantale, roi de Lydie[1]. C'est donc à ce dernier personnage qu'il nous faut remonter pour découvrir la première cause de la fatale destinée des Pélopides.

Tantale, qui habite au pied du mont Sipyle, est un prince puissant, d'une richesse proverbiale comme celle du Midas phrygien, d'une prospérité qui dépasse la condition humaine. Il est admis dans la société des dieux et prend part à leurs banquets. Mais, enivré de cette fortune sans égale, il osa dérober du nectar et de l'ambroisie à la table des maîtres de l'Olympe, et révéla les secrets divins à la race humaine. Bientôt il se rendit coupable d'un plus grand crime. Il avait deux enfants : une fille, Niobé, qui épousa le Thébain Amphion[2]; un fils, du nom de *Pélops,* qui fut victime de la férocité de son père. Un jour, Tantale ayant invité les dieux à un festin, leur servit le corps de son propre fils qu'il avait coupé en morceaux et fait bouillir. Tous les dieux reculèrent, saisis d'horreur. Déméter seule, absorbée par la douleur d'avoir perdu sa fille, mangea une partie de l'épaule de Pélops. Jupiter chargea Hermès de rappeler le jeune homme à la vie en rassemblant les parties de son corps; il remplaça l'épaule qui lui manquait par une épaule d'ivoire[3]. Un crime aussi épouvantable appelait un châtiment. La forme de ce châtiment varie, suivant les récits divers qui nous en font la peinture. D'après la *Nekuïa* de l'Odyssée, Tantale a été précipité dans les enfers, où il est en proie à une faim et à une soif qui ne s'apaisent jamais. Il a à sa portée des fruits magnifiques, une eau rafraîchissante, mais ces fruits et cette eau lui échappent aussitôt qu'il en approche ses mains et ses lèvres[4]. Chez Pindare, un énorme rocher, qui menace de tomber, est perpétuellement suspendu au-dessus de la tête du roi lydien[5]; chez Euri-

1. M. Grote, *ibid.*, observe que cette légende a pu prendre naissance dans les établissements éoliens de Magnésie et de Cymé.

2. Nous avons raconté son histoire, ci-dessus, au chapitre III, § 2.

3. La source la plus ancienne de la légende de Tantale est la 1re *Olymp.*, de Pindare, v. 36 sqq. Dissen.

4. *Odyss.*, XI, 582 sqq. passage suspect d'interpolation. Cf. Diod., IV, 77.

5. *Olymp.*, I, 57. *Isthm.*, VII, 10.



pide, ce rocher, attaché à l'Olympe par des chaînes d'or, pend entre le ciel et la terre, et est emporté par des tourbillons[1].

Les différents détails de ce supplice ont paru à M. Cox l'image de phénomènes naturels. Il explique de la manière suivante la légende de Tantale. Ce roi lydien, au palais éclatant, à la richesse inépuisable, n'est autre chose qu'Hèlios (le Soleil) qui parcourt les hauteurs célestes où il est d'abord l'ami et le confident des dieux. Le meurtre de son fils exprime les terribles effets des feux dévorants qui brûlent, au fort de l'été, la végétation et les fruits que leur chaleur avait fait éclore. « L'horrible banquet est servi à Jupiter ; car les ravages de la sécheresse s'accomplissent sous les yeux du ciel bleu[2]. » Si cette interprétation est exacte, nous pouvons ajouter qu'on comprend pourquoi Dèmèter prend seule part au festin, puisque le sein de la terre reçoit et absorbe la végétation consumée. Pélops rendu à l'existence exprimerait alors le retour de la vie printanière sur le sol rajeuni. Quant au détail de « l'épaule d'ivoire », il doit sans doute son origine à une ancienne épithète du héros Pélops dont on a cherché à rendre compte, en la rattachant à la fable du festin offert aux dieux par Tantale. Les deux supplices différents du roi de Lydie s'expliqueront alors par des idées analogues. Il ne peut jamais satisfaire sa soif ni sa faim : car le soleil, quand il s'approche trop près de la terre, en dessèche les fruits et en tarit les eaux, qui se retirent devant lui. De même, le rocher qui le menace n'est peut-être encore qu'une image du soleil lui-même, conçu comme une pierre incandescente qui roule dans l'espace, suspendue entre le ciel et la terre[3]. Mais, si séduisantes que soient de telles interprétations, elles ne peuvent avoir la valeur que de simples hypothèses.

La légende de Tantale, dont Pindare rejetait les détails révoltants comme indignes de la majesté des dieux[4], est certainement, en raison même de son caractère, de source ancienne et de source populaire. L'histoire de Pélops et de ses rapports avec Pise en Élide a une origine plus récente. Quand les grands jeux d'Olympie furent devenus le rendez-vous de toute la Grèce, pour en rehausser

1. Eurip., *Orest.*, 982 sqq.
2. *Mythol. of the Aryan Nations*, II, p. 310.
3. Les anciens étaient déjà sur la voie de cette explication. Voir Schol. Pind., *Olymp.*, I, 57.
4. *Olymp.*, I, 52. Euripide (*Iphig. Taur.*, 387) exprime le même sentiment.



l'importance, on dut en faire remonter l'institution jusqu'à l'époque la plus reculée de l'histoire mythique du Péloponèse. Le héros éponyme de la péninsule fut considéré comme leur premier fondateur [1]. De là, la fable de la victoire remportée par le fils de Tantale dans la course des chars, en Élide.

Pour concilier l'origine lydienne de Pélops avec la tradition de sa royauté hellénique, on racontait que Tantale, devenu odieux par ses impiétés, avait été chassé d'Asie par Ilos, roi de Troie, et s'était réfugié en Grèce [2]. Son fils, qui l'avait accompagné, se rendit à Pise, près d'Olympie, où régnait *Œnomaos*. Ce dernier personnage est un fils d'Arès et d'Harpina dont le nom est identique à celui des Harpyes; il possède des cavales ailées, plus rapides que l'Aquilon [3]. Il se rapproche donc naturellement du roi thrace Diomède qui a les mêmes caractères, et semble être, comme lui, une personnification des vagues soulevées par la tempête. Suivant l'observation de Preller [4], il est, en effet, vaincu par Pélops, grâce à l'appui de Poséidon et d'Hippodamie (qui dompte les coursiers), déesse de la mer calme et pacifiée. — Un oracle avait appris à Œnomaos qu'il périrait de la main de l'homme qui épouserait sa fille. *Hippodamie* étant recherchée par de nombreux prétendants, Œnomaos déclara qu'il ne la donnerait en mariage qu'à celui qui l'emporterait sur lui à la course des chars. L'espace à parcourir s'étendait de l'autel de Jupiter à Olympie jusqu'à celui de Poséidon à l'isthme de Corinthe [5]. Grâce à la rapidité merveilleuse de ses chevaux, Œnomaos avait toujours été vainqueur, et déjà treize prétendants étaient tombés sous les coups de sa lance [6], quand Pélops se prépara à entrer en lice. La veille de la lutte, le héros se rend, dans l'obscurité de la nuit, sur le rivage de la mer, et là, il invoque l'assistance de Poséidon. Le dieu entend ses prières; il lui donne un char d'or et des chevaux ailés, aux pieds infatigables [7]. Pélops réussit en outre à gagner l'amour d'Hippodamie, qui lui assure la victoire par une perfidie à l'égard de son père. Elle persuade à *Myrtilos*, cocher d'Œnomaos, d'enlever la clavette du

1. Pausan., V, 8, 2.
2. Diod., IV, 74. Schol., Apollon. Rhod., II, 358.
3. Schol., Apollon., I, 752. Hygin. *Fab.*, 84.
4. *Griech. Mythol.*, II, p. 384.
5. Diod., IV, 73. Schol., Apollon., *l. cit.*
6. Pausan., VI, 21, 10.
7. Pind., *Olymp.*, I, 71-87. Dissen.

moyeu de l'une des roues du char. Le roi de Pise, à peine lancé dans la carrière, est renversé [1] et périt de sa chute (fig. 168). Pélops, vainqueur, s'embarque avec sa nouvelle épouse et emmène Myrtilos, le serviteur infidèle, qui sera puni de sa trahison. Comme il essayait de séduire la femme de Pélops, celui-ci le surprend et le précipite dans la mer, à la hauteur du promontoire de Géræstos en Eubée [2]. Mais Myrtilos est le fils d'un dieu. En mourant, il invoque Hermès son père et le supplie de le venger [3]. La colère d'Hermès sera, après les forfaits de Tantale, la seconde cause des malheurs qui s'appesantiront sur la descendance de Pélops [4].

On rapportait que, de son union avec Hippodamie, le héros



Fig. 168. — Mort d'Œnomaos.

avait eu une fille, Nikippé, qui épousa Sthénélos de Mycènes et devint mère d'Eurysthée, et plusieurs fils, parmi lesquels Trœzen et Épidauros sont de simples éponymes de deux cités argiennes [5], tandis qu'*Atrée* et *Thyestes* ont une histoire dont les plus épouvantables forfaits composent la trame.

Outre les enfants d'Hippodamie, Pélops avait eu d'une nymphe un fils du nom de Chrysippos : jeune garçon d'une éclatante beauté, qui, d'après la légende thébaine, fut enlevé par Laïos épris de ses charmes. Mais dans le Péloponèse, on racontait qu'il avait été tué

1. Cette scène était représentée sur le coffre de Cypsélos (Pausan., V, 17, 4). Cf. Philostr., *Imag.*, I, 17, 30. Quant aux monuments qui nous ont été conservés, voir Kékulé (*Annal. Inst. Arch.*, 1864, p. 83 sqq.).

2. La mer de *Myrto* devait, disait-on, son nom à la chute de Myrtilos.

3. Soph., *Electr.*, 509 et Schol. — Schol. Eurip., *Or.*, 981. Cf. Pausan., VIII, 14, 7. Diod., IV, 73.

4. Le mythe de Pélops a été l'objet d'une étude développée de la part de M. H. Dietrich Müller dans sa *Mythologie der griechischen Stämme*, t. II, chap. IV, et t. II, 1re partie, chap. VIII. Cette étude est consacrée, suivant les vues particulières de l'auteur, à la recherche des éléments historiques que ce mythe peut contenir.

5. Apollod., II, 4, 5. Pausan., II, 30, 8; 26, 2.

traîtreusement par Atrée et par Thyestes, jaloux de la tendre affection qu'il inspirait à leur père. A la suite de ce meurtre, les deux frères, bannis de Pise par Pélops, se retirèrent à Mycènes où régnait leur neveu Eurysthée. Quand celui-ci eut été vaincu et tué en Attique, le peuple de Mycènes choisit Atrée pour lui succéder[1]. Ici commencent, avec le dépit de Thyestes qui voit le trône lui échapper, la discorde et la haine implacable des deux frères.

Chez Eschyle, Thyestes est banni par Atrée pour avoir voulu lui disputer le pouvoir[2]. On assignait encore d'autres motifs à cette sentence d'exil. Atrée avait épousé une fille de Minos, Aéropè, qui se laissa séduire par son beau-frère, et travailla avec lui à dépouiller de la royauté celui qui en était le légitime possesseur. Atrée avait parmi ses troupeaux un « agneau d'or », merveille divine qui avait fait reconnaître en lui le digne héritier d'Eurysthée. Cet agneau était un présent d'Hermès, qui le choisit comme un instrument de discorde entre les deux fils de Pélops, pour venger son fils Myrtilos. Avec le concours d'Aéropè, Thyestes dérobe l'agneau à son frère et l'emmène dans ses étables : il vient ensuite sur l'agora de Mycènes et déclare qu'il est le maître de l'animal merveilleux auquel était attachée la possession de la royauté[3]. Cet événement fut accompagné d'un prodige céleste. Pour éclairer la fraude de Thyestes, Jupiter ordonna au soleil de changer de direction : l'astre brillant allait disparaître à l'occident, quand il rebroussa son chemin et reprit sa marche du côté de l'orient[4]. Atrée, à la double révélation de la trahison de sa femme et de la perfidie de son frère, fut saisi d'une violente colère. Il précipita Aéropè dans les flots de la mer[5] et médita une affreuse vengeance contre Thyestes qui lui avait d'abord échappé par l'exil. Quelque temps après, celui-ci revenait à Argos en suppliant, et embrassait l'autel domestique du palais de son frère. Atrée l'accueille, comme s'il avait tout oublié, et pour sceller sa réconciliation avec lui, il l'invite à un banquet. On connaît, par l'*Agamemnon* d'Eschyle, les détails de

1. Hellanicus ap. Schol., *Iliade*, II, 105. Cf. Thucyd., I, 9.
2. *Agamemn.*, v. 1529 sqq., éd. Weil.
3. Eurip., *Electr.*, v. 720 sqq. *Orest.*, 997. *Iphig. Taur.*, 196. L'histoire de l'agneau d'or est traitée complètement chez le scholiaste d'Euripide, *Oreste*, v. 812, édit. G. Dindorf.
4. Eurip., *Elect.*, 727. Cf. *Orest.*, 1002. Sur les interprétations que les anciens avaient données de ce phénomène, voir la note de M. Weil, au passage cité de l'*Electre* d'Euripide.
5. Soph., ap. Schol. Eurip., *Orest.*, 812.



la scène qui suit. Atrée a tué les deux fils de son frère, Tantale et Plisthènes; il a coupé leurs corps en morceaux, en ayant soin de mettre à part les pieds et les mains, pour que son forfait ne soit pas immédiatement reconnu, et il sert à Thyestes cet horrible festin. Quand celui-ci est rassasié, Atrée fait apporter devant lui les extrémités des corps de ses enfants[1]. On rapportait plus tard qu'à ce spectacle le soleil épouvanté s'était détourné de sa route et que la terre avait été aussitôt enveloppée d'épaisses ténèbres[2]. Mais ce récit n'est qu'une altération de la légende que nous avons citée plus haut. Dans les plus anciennes traditions, il est dit seulement que Thyestes, saisi d'horreur, avait pris la fuite, en lançant des imprécations terribles contre la race de Tantale. Ces imprécations seront entendues des dieux et d'Érinys, qui se chargeront d'en assurer l'exécution. Elles provoqueront les meurtres successifs d'Atrée par Thyestes, d'Agamemnon par Egisthe, le meurtre de Clytemnestre par la main de son fils Oreste, toutes ces horreurs accumulées dont la trame se déroule dans quelques-uns des drames les plus pathétiques du théâtre grec.

1. Æsch., *Agamemn.*, 1533-1547, éd. Weil.
2. Schol., Eurip., *Orest.*, 812. Ovid., *Trist.*, II, 392. Lucain, *Phars.*, I, 543; VII, 451. Cf. Hygin., *Fab.*, 88.

CHAPITRE VII

LÉGENDES DE LA LACONIE ET DE LA MESSÉNIE

I. — TYNDARE ET LÉDA. — LES DIOSCURES.

La région méridionale du Péloponèse, avec ses deux cantons distincts, la Messénie et la Laconie, que sépare la chaîne escarpée du Taygète, a dû emprunter certains éléments religieux aux populations qui l'ont occupée avant les conquérants doriens. Les Lélèges, en particulier, ont laissé, de leur établissement dans ce pays, des souvenirs que nous a conservés une tradition mythique[1]. Le voisinage de l'île de Cythère, station phénicienne et siége d'un culte ancien d'Aphrodite, a pu contribuer également à l'importation de religions asiatiques sur les côtes de la Laconie. Mais s'il est raisonnable de supposer, à une époque reculée, l'action de ces influences étrangères, il faut convenir qu'on n'en trouve que fort peu de traces dans les récits légendaires que nous ont transmis les Grecs. Les généalogies qui avaient été inventées pour établir des liens entre les différents dieux ou héros de la Messénie et de la Laconie, correspondent souvent, là comme ailleurs, au besoin qu'éprouvaient les habitants de ces pays d'expliquer les noms de leurs villes, de leurs rivières, de leurs montagnes. A la tête de ces généalogies[2] se place le prétendu autochthone Lélex, qui, uni à une Naïade, devient le père d'Eurotas. Eurotas a pour fille Sparta, qui épouse Lacédæmon, fils de Zeus et de la nymphe Taygété. De ce mariage naît le héros éponyme d'une des plus vieilles cités laconiennes, Amyclas : il a pour fils Hyacinthos, le favori d'Apollon, dont on racontait, à Amyclæ, et dont on pleurait, aux

1. Voir plus bas, Lélex, premier roi de la Laconie.
2. Apollod. III, 10, 3. Pausan., III, 1, 1-14.

fêtes des Hyacinthia, la fin malheureuse. Un autre enfant d'Amyclas, moins connu, Kynortas, a pour successeur Périèrès, qui, marié à une fille du héros argien Persée, a plusieurs enfants : Hippocoon, tué par Hercule; Icarios, père de Pénélope; Tyndaréos, Aphareus et Leucippos. Ces trois derniers jouent un rôle important, soit par eux-mêmes, soit surtout par leurs enfants, dans les légendes dont nous allons parler.

Tyndare (Τυνδάρεως) est le père d'Hélène, de Clytemnestre, de Timandra, mariée à Échémos, le héros de Tégée[1]; mais il est surtout célèbre comme père de *Castor* et de *Pollux* (Πολυδεύκης); deux antiques divinités de la race achéenne en Laconie[2], dont le culte fut adopté par les Doriens envahisseurs du Péloponèse. Leur légende est déjà fixée, dans ses traits essentiels, chez Homère. Au XIe chant de l'*Odyssée,* Ulysse voit lui apparaître, dans la troupe des héroïnes qu'il a évoquées, *Lèda*, « l'épouse de Tyndare, qui, de Tyndare, mit au jour deux fils au cœur vaillant : Castor, dompteur de coursiers; Pollux, invincible au pugilat ». Ces héros sont morts et la terre les recouvre. Mais ils sont en possession d'un singulier privilège, qu'ils tiennent de la faveur de Jupiter. Dans les ténèbres souterraines où ils résident, ils jouissent d'une demi-immortalité : ils vivent et ils meurent tour à tour, de deux jours l'un (ἑτερήμεροι)[3]. Après Homère, nous rencontrons d'autres traditions sur leur naissance. Ils ne sont plus les Tyndarides; ils sont les *Dioscures,* c'est-à-dire les fils de Jupiter. Cette substitution de paternité s'explique, soit par le désir des Laconiens d'assigner une haute origine à leurs héros indigènes[4], soit par l'hypothèse fort vraisemblable[5] que Zeus est identique à Tyndare, le nom de ce dernier étant, à l'origine, une épithète du Jupiter du Taygète réduit au rôle secondaire de héros, lors de la conquête dorienne. Castor et Pollux, dans l'hymne homérique qui leur est consacré, et ailleurs encore, sont les fils de

1. Hesiod., ap. Schol., Pind., *Olymp.*, XI, 79.

2. Pind., *Isthm.*, I, 31. Dissen. Τυνδαρίδας δ' ἐν Ἀχαιοῖς ὑψίπεδον Θεράπνας οἰκέων ἕδος.

3. *Odyss.*, XI, 298-305. Cf. *Iliade*, III, 243.

4. Ils sont nés, soit au pied du Taygète (*Hymn. hom.*, XXXIX, 4), soit à Thérapnæ (Pind. *l. cit.*), soit à Amyclæ (Theocr., XXII, 122; Virg., *Georg.*, III, 89), soit encore dans une petite île voisine de Péphnos, sur la côte occidentale de la Laconie. Cette dernière version est celle d'Alcman (ap. Pausan., III, 26, 2). Les Messéniens prétendaient que Péphnos leur avait jadis appartenu et revendiquaient pour eux les Dioscures (Pausan., IV, 31, 9).

5. Preller, *Griech. Myth.*, II, 90.

Zeus et de Léda[1]. Mais la fable qui parlait de leur vie et de leur mort alternatives semble avoir suggéré, avec le temps, une autre explication de leur naissance. Chez Pindare, Léda s'est unie dans la même nuit à son époux et au maître du ciel. Castor est le fils de Tyndare; Pollux est le fils de Jupiter[2]. Ce dernier seul est donc immortel, tandis que le premier est sujet à la vieillesse et à la mort[3]. La vie dont ils jouissent chacun tour à tour est, comme nous le verrons tout à l'heure, le résultat du dévouement de Pollux, le frère immortel, pour Castor, son frère mortel, dont il a voulu partager les destinées.

Dans la fable où Jupiter devient le père de ces deux héros, leur naissance est accompagnée de circonstances merveilleuses. Pour séduire Léda, le dieu de l'Olympe revêt une forme animale : il se métamorphose en cygne. A la suite de ce commerce, Léda met au monde un œuf, d'où éclosent, au bout de neuf mois, deux frères jumeaux; ou, suivant une autre version, elle enfante deux œufs : de l'un sort Hélène, de l'autre les brillants Dioscures, Castor et Pollux[4]. Bien que ce mythe se rencontre tardivement dans les textes grecs, on ne saurait douter de l'antiquité de son origine. Il est à remarquer que, dans le récit d'Apollodore, Léda a la forme d'une oie quand elle s'unit au cygne céleste[5]. Léda est donc l'oiseau mythique qui, dans les traditions des différents peuples de race aryenne, sous différents noms (oie, canard, poule), pond des œufs d'or[6]. Dans la mythologie indienne, l'œuf d'or qui nage sur les eaux est le soleil naissant; le soleil qui, au point du jour, alors qu'il est encore noyé dans les vapeurs du matin, offre, à l'horizon, l'apparence d'une boule dorée ou d'un œuf brillant[7].

1. *Hymn. hom.*, XXXIV, v. 5. Theocr., XXII, 1.

2. *Nem.*, X, 80 et suiv. Theocr., XXIV, 131.

3. Cf. Hercule et Iphiclès.

4. Apollod., III, 10, 7. Hyg., *Fab.*, 67; 77. Schol. Eurip., *Orest.*, 463, Dindorf.

5. Jupiter-cygne est sans doute l'image du ciel qui blanchit le matin, à l'orient.

6. Dans le Râmâyana, le ciel est comparé à un lac dont le soleil resplendissant est le canard d'or. Dans les contes russes publiés par Afanassieff, le canard mythique pond le matin un œuf d'or (le soleil), le soir un œuf d'argent (la lune). De Gubernatis, *Mythol. zoologique*, p. 523-24 de la trad. française de M. P. Regnaud. Cf. la poule aux œufs d'or.

7. A. Kuhn, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, I p. 456. La tradition des œufs rouges de Pâques se rapporte à une image analogue. Elle paraît surtout faire allusion à l'apparition du soleil printanier. Voir Schwartz, *Ursprung der Mythologie*, p. 229.



La signification de Lèda, si elle pouvait être douteuse, nous serait fournie par la cosmogonie des Orphiques, qui ont emprunté plus d'un élément poétique aux traditions populaires. Suivant eux, à l'origine des choses, la Nuit aux noires ailes, fécondée par le vent, a enfanté un œuf : de cet œuf, au temps révolu, est sorti Éros, le dieu étincelant, aux ailes d'or, le dieu de la lumière et de la vie[1]. Lèda, comme Lèto, dont le nom est peut-être identique au sien[2], semble donc être une personnification de la nuit, qui, unie au dieu du ciel, conçoit et enfante les deux astres qui éclairent le monde. Cette conjecture sera confirmée, nous l'espérons, par les détails de la légende grecque des Dioscures, que nous allons étudier.

Leur caractère de dieux lumineux ressort tout d'abord de leur association avec les Leucippides. Leucippos, héros messénien, avait deux filles d'une rare beauté, qui furent enlevées par Castor et Pollux, dont elles devinrent les épouses. Leurs noms sont expressifs; elles s'appellent *Phœbè* et *Hilaeira*[3]. Or, d'aprés l'auteur des *Chants cypriaques*, Phœbè et Hilaeira étaient les filles d'Apollon[4]. Nous voyons par là, comme par d'autres indices, que Leucippos, « le héros aux blancs coursiers », est en réalité identique à Apollon, dont son nom n'est qu'une épithète[5]. Les filles d'Apollon-Leucippos sont donc une création mythologique analogue à celle de Phaéthousa et Lampétiè, les filles du Soleil. L'une d'elles serait ainsi un nom de l'Aurore, l'autre un nom de la Lune; et l'on conçoit facilement comment cette dyade féminine a pu être rapprochée, par les liens d'un mariage, de la dyade masculine des Dioscures, qui avait à peu près la même signification.

Dans les légendes messéniennes, Leucippos a pour frère Aphareus, qui est le père de Lynceus et d'Idas. *Lynceus* (Λυγκεύς), dont la vue perçante était devenue proverbiale chez les Grecs, *Idas* (celui qui voit ou qui connaît), composent une paire fraternelle, qui a peut-être la même origine que celle de Castor et Pollux.

1. Aristoph., *Av.*, 694 sqq.

2. Preller, *Griech. Myth.*, II, 90, veut y reconnaître, au contraire, un mot des inscriptions lyciennes, *lada*, qui signifierait « la femme ». Cf. Fellow, *Discov. in Lycia*, 475.

3. Hyg., *Fab.*, 80. Ovid., *Fast.*, 700. Schol. ad Pind., *Nem.*, X, 61, Dissen. Cf. Pausan., III, 17, 3; 18, 11.

4. Ap. Pausan., III, 16, 1.

5. En Élide, Leucippos est, comme Apollon, amoureux de Daphnè (Pausan., VIII, 20, 2). En Messénie, Asclèpios, qui est ordinairement fils d'Apollon, passait pour le petit-fils de Leucippos (Pausan., III, 26, 4).

Mais leurs relations avec les Dioscures, en dépit de la parenté qui les unit à eux, sont des relations d'hostilité que peuvent expliquer les vieilles inimitiés de la Laconie et de la Messénie. Un jour, racontait-on, les Tyndarides ramenaient d'Arcadie un troupeau de bœufs, en compagnie des fils d'Aphareus. Le soin du partage fut confié à Idas. Celui-ci coupe un bœuf en quatre, déclarant que le premier d'entre eux qui mangera entièrement sa part aura la moitié du butin, que le second recevra l'autre moitié. Aussitôt il avale sa portion en même temps que celle de son frère et devient par ce stratagème le seul maître du troupeau qu'il emmène à Messène. Les Dioscures, frustrés et indignés, dirigent une expédition contre cette ville et enlèvent les bœufs ; avant de rentrer chez eux, voulant châtier les Apharides, ils leur tendent une embuscade[1]. Du haut du Taygète, Lynceus, « celui de tous les mortels dont le regard est le plus pénétrant », les aperçoit ; il prend la fuite avec son frère. Pollux les poursuit, tue Lynceus ; mais Castor est blessé par la lance d'Idas. La lutte va continuer, quand Jupiter fait retentir son tonnerre et lance sa foudre qui consume les deux combattants. Pollux arrive auprès de son frère qu'il trouve rendant le dernier soupir[2]. Dans sa douleur d'amour fraternel, il supplie Jupiter de lui donner la mort, à lui aussi. Le maître des dieux lui répond qu'il ne peut mourir entièrement, car il est de race divine, tandis que Castor est le fils d'un mortel ; mais il lui offre le choix de sa destinée. Ou bien il échappera seul à la vieillesse et au trépas, et il vivra éternellement dans l'Olympe à côté d'Athéna et d'Arès ; ou, s'il veut partager en tout l'existence de son frère, la moitié de son existence se passera sous la terre, l'autre moitié « dans les demeures dorées du ciel ». Cette demi-immortalité, qui sera aussi celle de Castor, est acceptée par Pollux[3] ; et c'est ainsi que les deux frères vivent de deux jours l'un, ou, suivant une interprétation déjà donnée par les anciens[4], l'un le jour, l'autre la nuit.

Ce dévouement fraternel de Pollux, qui était célèbre dans l'anti-

1. Apollod., III, 11, 1.

2. Castor était considéré comme un mortel. On montrait son tombeau à Sparte (Pausan., III, 13, 1) et à Argos, où il portait le nom de μιξαρχαγέτας, c'est-à-dire demi-héros (Plut., *Quæst. Gr.*, 23).

3. Les détails les plus intéressants de cette fable nous ont été conservés par Pindare, *Nem.*, X, 60 sqq., Dissen.

4. Schol. Eurip., *Orest.*, 463, Dindorf.

quité[1], est évidemment une image empruntée au spectacle de la nature. Si Pollux et Castor ne sont autre chose que le Soleil et la Lune, conçus comme deux frères jumeaux, on s'explique comment ils meurent et ils vivent tour à tour. Le Soleil, l'être puissant et immortel, qui chaque soir disparaît à l'horizon et descend sous la terre, comme s'il voulait faire place à l'astre fraternel qui arrive à la vie avec la nuit, c'est Pollux qui se sacrifie pour Castor; Castor inférieur à son frère, à qui il doit sa part d'immortalité, car la lune, disait Théophraste, n'est qu'un autre soleil plus faible[2].

Les deux héros nationaux de la Laconie ne sont pas seulement en guerre avec ceux des Messéniens; leurs noms se trouvent encore mêlés aux souvenirs des anciennes rivalités de Sparte et d'Athènes. Leur sœur Hélène avait été enlevée, disait-on, par Thésée et Pirithoos. Thésée s'était uni à elle, et avant de partir pour l'Épire, il l'avait laissée à Aphidnæ, sous la garde de sa mère Æthra. A la nouvelle de cet enlèvement, les Tyndarides marchent sur l'Attique qu'ils envahissent avec une nombreuse armée. La retraite où Hélène est cachée leur est indiquée par les Décéliens, qui, à partir de cette époque, raconte Hérodote, obtinrent à Sparte les privilèges de l'immunité et de la proédrie. Les Dioscures délivrent leur sœur et la ramènent à Lacédémone avec la mère de Thésée qu'ils ont faite prisonnière[3].

Comme la plupart des héros, ils prennent part aux grandes expéditions de l'âge légendaire : à la chasse du sanglier de Calydon[4], et à l'expédition des Argonautes[5]. On prétendait qu'ils avaient rapporté de la Colchide l'image d'Arès et le culte d'Athèna surnommée Asia[6]. Pendant le voyage, ils s'étaient signalés par des actions d'éclat et de merveilleuses victoires. Pollux avait lutté au pugilat avec Amycos, roi des Bébryces, et en avait triomphé[7]. Or, Amycos, fils de Typhoeus, ou enfant monstrueux de la Terre,

1. Plut., *Moral.*, p. 484 f.

2. *De Ventis*, 17. Pour les rapprochements de mythologie comparée. voir Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne*, p. 191 sqq. De Gubernatis, *Mythol. zoologique*, trad. Regnaud, II, p. 333 sqq.

3. Herod. IX 73. Plut., *Vit. Thes.*, 31-34. Apollod., III, 10, 8. Pausan., V, 19, 3.

4. Hyg., *Fab.*, 173.

5. Apollon., *Argon.*, I, 146 sqq.

6. Pausan., III, 19, 7; III, 24, 7.

7. Apollon., II, 67-97. Theocr. XXII.

comme Antée vaincu par Hercule, appartient à la famille des Géants, des démons violents de l'orage, qui succombent sous les coups des héros solaires. Durant la traversée, une affreuse tempête avait éclaté dans la mer de Thrace : elle menaçait de détruire le vaisseau *Argo,* quand Orphée invoque les dieux de Samothrace. Aussitôt le vent s'apaise, et l'on aperçoit deux étoiles briller sur la tête de Castor et de Pollux[1]. Cette fable nous fait assister à un développement nouveau du mythe des Dioscures, aux époques historiques de la Grèce.

Sous les dénominations de Ἄνακες, de σωτῆρες, de ἀγαθοὶ παραστάται, ils sont devenus des dieux bienveillants de la mer, secourables aux marins pressés par la tourmente. « Quand les tempêtes furieuses soulèvent les flots orageux, alors, du haut de leurs vaisseaux, les hommes invoquent les fils du grand Jupiter : debout, à la proue, ils leur adressent des prières, en leur immolant des agneaux blancs... Bientôt on les voit apparaître, fendant les airs de leurs ailes rapides; soudain ils calment le souffle des vents violents, ils apaisent les flots de la mer écumante, et leur présence est, pour les matelots, le présage d'une heureuse navigation[2]. » Ces effets salutaires de l'intervention des Dioscures ne correspondaient-ils pas, à l'origine, d'après l'explication donnée plus haut, à l'apparition du soleil ou de la lune, astres sauveurs qui brillent, après la tempête, dans un ciel serein, au-dessus d'une mer pacifiée? Quelquefois cette *épiphanie* (ἐπιφάνεια) des Dioscures avait une autre forme. Les flammes phosphorescentes qui, par les temps d'orage, voltigent sur la mer, trahissaient, d'après les superstitions des marins de la Méditerranée, la présence de Castor et de Pollux[3]. Pendant la guerre du Péloponèse, le vaisseau qui portait Lysandre fut le théâtre d'un fait merveilleux : on aperçut tout à coup deux astres brillants, à l'arrière, de chaque côté du gouvernail : on y reconnut les fils de Jupiter[4]. Le nom de *feux de Saint-Elme,* donné plus tard à ce phénomène, témoigne de la perpétuité des mêmes croyances; ce nom est, en effet, dérivé de celui d'Hélène, la sœur de Castor et de Pollux[5]. Dans ces feux, les anciens voyaient

1. Diod., IV, 43.
2. *Hymn. hom.*, XXXIV, 6 sqq. Cf. Eurip., *Helen.*, 1511. Theoc., XXII. Plut., *De Def. orac.*, 30, p. 426 c. Cf. p. 110, 3 c.
3. Plut., *De placit. philos.*, II, 18.
4. Plut., *Vit. Lys.*, XII, 1.
5. Un écrivain du sixième siècle de l'ère chrétienne, Jean Lydus, atteste

des astres mobiles; c'est sans doute un des motifs qui ont fait assigner un caractère sidéral aux Dioscures, devenus, vers la fin de l'hellénisme, la constellation des Gémeaux[1]. Mais, comme il est arrivé pour la plupart des dieux helléniques, ils ne sont pas seulement l'expression de phénomènes physiques; ils représentent encore des idées morales. Sauveurs des navires, ils sont, par extension, les protecteurs des voyageurs, sur terre comme sur mer. Les devoirs sacrés de l'hospitalité sont donc placés sous leur autorité. Pendant leur vie terrestre, ils avaient été les hôtes de plusieurs mortels, et l'on croyait qu'ils revenaient quelquefois encore dans les demeures humaines, où leur passage était marqué par des prodiges[2]. On leur attribuait aussi, d'après la même idée, la fondation des *Théoxénia*, de ces festins sacrés où le dieu d'un temple invitait hospitalièrement d'autres dieux, ses voisins[3].

A une époque qu'on ne saurait déterminer exactement, les Dioscures, déjà doués d'attributions multiples, se confondirent, pour les marins qui naviguaient dans la mer Égée, avec les grands dieux mystérieux de Samothrace, les Cabires. On trouve des traces de ce syncrétisme sur plusieurs points du continent grec, particulièrement en Phocide, à Amphissa, où une fête qui se célébrait en l'honneur de ceux qu'on appelait Ἄνακες παῖδες, était rapportée indifféremment aux Dioscures, aux Cabires, ou même aux Curètes[4]. Cette confusion n'existait pas encore au temps d'Hérodote, qui considère Castor et Pollux comme inconnus aux Égyptiens, tandis qu'il raconte comment Cambyse brûla les images des Cabires dans leur sanctuaire de Memphis[5]. Elle ne se produisit donc qu'assez tard et elle repose, vraisemblablement, sur le rapprochement des épithètes de Ἄνακες et de Μεγάλοι Θεοί, qui étaient communes à ces deux groupes de divinités[6].

que les feux des Dioscures portaient, déjà de son temps, le nom d'Hélène : τὸ δὲ τοιοῦτον σχῆμα... οἱ τὴν θάλατταν πλέοντες Ἑλένην καλοῦσιν (*De Ostentis*, 5, édit. Hase).

1. Hygin., *Fab.*, 80; *Astronom.*, II, 22, éd. Bunte.

2. Herod., VI, 127. Pind., *Nem.*, X, 49. Pausan., II, 16, 2.

3. Schol., Pind., *Olymp.*, III, 3. *Corp. Inscr. gr.*, n° 2374°. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 669. — Pour les représentations de ces *Théoxénia*, v. Fröhner, *Peintures de vases grecs de la nécropole de Camiros*, pl. I, p. 5, et un bas-relief de Larisse publié par M. Heuzey, *Mission arch. en Macédoine*, pl. 23.

4. Pausan., X, 38, 7.

5. Herod., II, 50; III, 37.

6. A Céphalæ en Attique, et à Clitor en Arcadie (Paus., I, 31, 1; VIII, 21, 4), les Dioscures portaient les noms de Μεγάλοι Θεοί.

Comme les *Açwins*, auxquels on les a depuis longtemps identifiés, et qui, dans les Védas, personnifient soit les deux crépuscules, soit l'étoile du matin et l'étoile du soir, soit encore le soleil et la lune[1], les Dioscures étaient surtout conçus, en Grèce, comme des cavaliers. A l'origine sans doute, les deux jumeaux se distinguent par des qualités diverses. Pollux est le héros du pugilat (πὺξ ἀγαθός), Castor est le dompteur de coursiers (ἱππόδαμος). Mais cette attribution équestre ne tarda pas à s'étendre de Castor à son frère. Tous deux sont qualifiés, déjà chez Pindare, par les épithètes de εὔιπποι et de λευκόπωλοι[2]. Sur le trône d'Apollon à Amyclæ, ils étaient représentés à cheval[3]. De même, sur une monnaie romaine ici reproduite (fig. 169), nous voyons en eux deux cavaliers, armés de lances, qui courent dans deux directions opposées : image de leur apparition et de leur disparition alternatives. Quelquefois, comme sur le groupe du Monte Cavallo, à Rome, ils sont debout près de leurs chevaux qu'ils tiennent par la bride. Ou bien encore, ce sont les conducteurs d'un char d'or qu'ils lancent à travers l'espace éthéré, attelé des coursiers rapides qu'ils tiennent de Poséidon : Phlogæos et Harpagos, ou Xanthos et Cyllaros[4]. C'est ainsi qu'ils devinrent, à Sparte, les dieux qui président aux courses de chars et aux concours gymniques[5]. Pindare, reproduisant une tradition dorienne, disait qu'Hèraclès, admis dans l'Olympe, leur avait confié le soin et la surveillance des grands jeux olympiques[6]. Les héros indigènes de la Laconie devaient être, nécessairement, des héros guerriers. Avant les guerres médiques, quand les deux rois de Lacédémone partaient en campagne, ils emmenaient avec eux les images sacrées des dieux Tyndarides[7], et la marche guerrière que jouaient, avec accompagnement de la



Fig. 169.
Les Dioscures à cheval.

1. Maury, *Relig. de la Grèce*, I, p. 208 sqq. De Gubernatis, *Mythol. zool.*, II, p. 333, trad. franç. Cf. Myriantheus, *Die Açvins oder arischen Dioskuren.*
2. *Olymp.*, III, 39; *Pyth.*, I, 66, Dissen. Cf. Theocr., XXII, 24.
3. Pausan., III, 14. Sur les images des Dioscures en Grèce, v. Pausan., II, 22, 5; III, 26, 3; IV, 31, 9, etc.
4. Suidas, v. Κύλλαρος. Virg., *Georg.*, III, 90. Valer. Flac., I, 426. Stace, *Theb.*, VI, 327.
5. Pausan., III, 14, 7.
6. *Olymp.*, III, 36.
7. Herod., V, 75.

flûte, les Spartiates allant au combat, portait le nom de l'un des glorieux Dioscures, de Castor, à qui l'on en attribuait l'invention (Καστόρειος νόμος). Sur les monuments, leur caractère sidéral est toujours indiqué. Les monnaies de Sparte nous montrent, tantôt simplement les deux bonnets coniques des Dioscures (fig. 170), dont la forme rappelait aux Grecs les deux moitiés de l'œuf qui avait donné naissance aux fils de Léda, bonnets surmontés chacun d'une étoile; tantôt Castor et Pollux, nus et debout, se donnant la main et coiffés du *pileus,* également constellé (fig. 171).

Le nom seul d'*Hélène,* l'éclatante beauté [1], suffirait à la rapprocher des Dioscures, ses frères. Comme ceux-ci, elle est une des antiques divinités de la Laconie; comme eux, elle semble être la

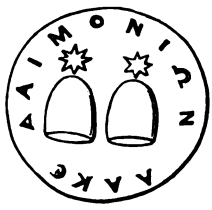


Fig. 170.



Fig. 171. — Dioscures.

personnification d'un brillant météore. Le rôle que l'épopée lui attribue dans la guerre de Troie ne peut faire illusion sur son vrai caractère, que les Grecs avaient reconnu quand ils avaient décerné à Hélène l'apothéose. Jusqu'au temps d'Isocrate, les Laconiens, gardiens fidèles des usages religieux, lui offraient les mêmes sacrifices et lui rendaient les mêmes honneurs qu'à une déesse [2]. La légende entière d'Hélène montre qu'il faut reconnaître en elle une création mythologique, éclose, comme toutes les autres, au spectacle de la nature.

Dans l'*Iliade,* elle est fille de Zeus; elle est née de la même mère que Castor et Pollux [3]. Telle est la tradition la plus constante. Mais on racontait encore autrement sa naissance. D'après Hésiode,

1. Hesych., ἑλάνη = λαμπάς. Curtius, *Griech. Etym.*, p. 552, 5e édit., rattache Ἑλένη à la même racine que σελ-ας et σελ-ηνη. Ἑλένη est au nombre des mots qui avaient un digamma initial. Le digamma correspondant quelquefois au sigma, le nom d'Hélène a pu être Σελένη (Voir Ahrens, *De Græc. ling. Dial.*, I, p. 30-31.)

2. Isocr., *Helen. Encom.*, 13.

3. III, 199, 238, 418, 426.

elle était la fille d'Océan et de Thétis[1]. L'auteur des *Chants cypriaques* lui donnait pour mère Némésis, qui avait fui, sur terre et sur mer, la poursuite du dieu du ciel, et qui, pour lui échapper, avait pris tour à tour la forme de monstres marins et de divers animaux terrestres. Malgré ces métamorphoses, qui rappellent celles de Thétis fuyant devant Pélée, Némésis avait fini par succomber et avait mis au jour une fille que Léda se chargea de nourrir et d'élever[2]. Si Némésis, déesse de la vengeance céleste, n'est pas simplement devenue la mère d'Hélène parce que celle-ci devait causer la ruine des Grecs et des Troyens, peut-être faut-il reconnaître dans ce récit l'influence de traditions asiatiques. On sait qu'en Asie Mineure la Némésis des Grecs se confondait avec Adrastée, dont le nom n'est peut-être qu'une traduction altérée du nom d'Astarté[3]. Ce serait donc dans la légende troyenne qu'Hélène serait la fille de Némésis-Adrastée, c'est-à-dire la fille de l'Aphrodite asiatique avec laquelle elle a plus d'un rapport. Le poète de l'*Iliade* fait, en effet, allusion au séjour d'Hélène en Phénicie et en Égypte où, au temps d'Hérodote, on rapportait qu'elle avait été l'épouse de Protée, et où elle était honorée sous le nom d'Ἀφροδίτη ξείνη[4]. En Grèce même, Hélène n'est-elle pas constamment soumise au pouvoir de la déesse de l'amour, et sa beauté merveilleuse, ses fatales séductions ne font-elles pas d'elle une autre Vénus?

En laissant de côté les magnifiques développements que l'épopée homérique et la tragédie athénienne ont donnés à la légende d'Hélène, son histoire mythique se résume en peu de mots. Deux fois elle est enlevée par des séducteurs étrangers; deux fois elle est ramenée par les siens dans sa patrie. C'est d'abord Thésée qui, aidé de Pirithoos, l'emmène de Sparte et la prend pour épouse, comme il a fait d'Æglé et de Phædre, dont les noms ont le même sens que celui de la fille de Léda. Nous avons vu comment elle fut délivrée de la captivité où la retenait Æthra, mère du héros athénien, par ses frères les Dioscures. Plus tard, devenue l'épouse de

1. Ap. Schol., Pind., *Nem.*, X, 150.

2. Ap. Athen., VIII, p. 334 c. Cf. Pausan., I, 33, 7. Hyg. *Astron.*, II, 8. D'après d'autres généalogies, Hélène est la fille d'Aphrodite, ou d'Hélios et de Léda (Ptolem. Heph., *Nov. Hist.*, IV, 1).

3. Hartung, *Religion und Mythol. der Griechen*, III, 118, rapproche la métamorphose de Némésis en poisson, de celle de la déesse babylonienne Dercéto.

4. *Iliade*, VI, 290. *Odyss.* IV, 227. Herod., II, 112 sqq.

Ménélas, elle est la proie de Pâris ('Αλέξανδρος) : elle fuit avec lui du côté de l'orient, et vient s'établir en Troade, de même que l'héroïne de Tégée, Augè (l'Aurore), est conduite en Mysie. Cette fuite est ordinairement représentée, chez les poètes et sur les monuments, comme une infidélité volontaire d'Hélène, qui, sous l'influence d'Aphrodite, cède aux charmes vainqueurs du bel étranger

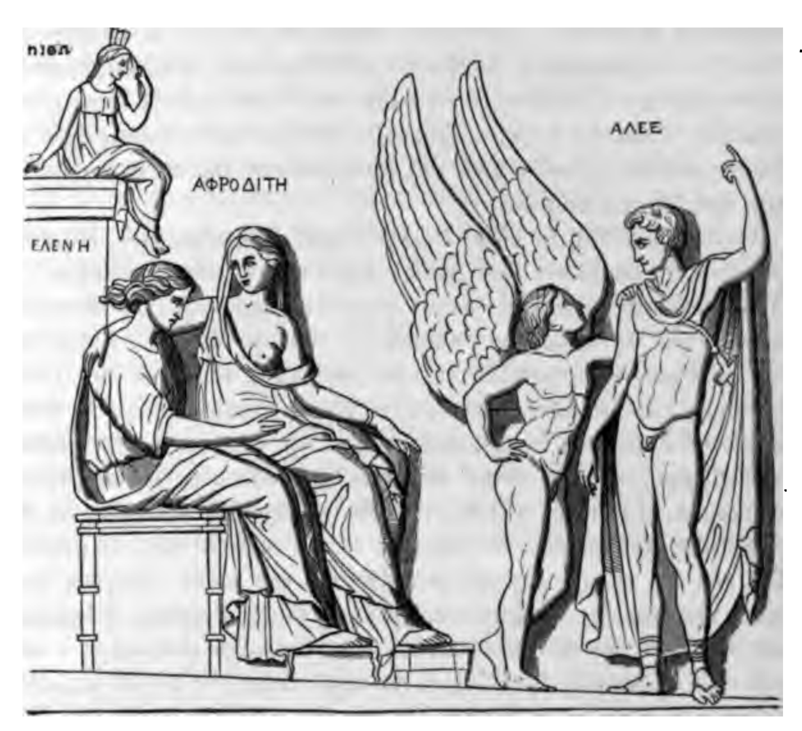


Fig. 172. — Hélène et Pâris.

et à l'entraînement de la passion qu'il lui inspire (fig. 172). Mais, d'après certaines traditions locales, Hélène avait été poursuivie par Pâris et enlevée par lui pendant qu'elle chassait sur le mont Parthénios. On montrait à Sparte l'endroit où, dans sa fuite, elle avait laissé tomber sa sandale [1]. C'est à peu près ainsi que, dans le Rig-Véda, la jeune fille poursuivie par Mitra (le Soleil), perd, comme Cendrillon, une pantoufle qui donne à son amant la mesure de son pied, pied imperceptible : cette jeune fille est l'Aurore, qui,

1. Ptolem. Heph., IV, p. 189 des *Mythogr. Gr.*, de Westermann.

dans sa marche rapide, ne laisse presque aucune trace de ses pas[1]. Le récit des enlèvements d'Hélène paraît correspondre à l'histoire, si fréquente en mythologie, de l'enlèvement de l'Aurore par les héros solaires. Ou bien, si l'on admet avec MM. Max Müller et Cox, que Pâris est identique au Pani des Védas, le héros troyen serait le voleur qui dérobe la brillante lumière et la cache dans la prison de la nuit[2]. Quelle que soit d'ailleurs l'interprétation que l'on adopte au sujet des événements fondamentaux de la guerre de Troie[3], la signification originaire d'Hélène n'est guère douteuse. Cette sœur des Dioscures, c'est-à-dire du Soleil et de la Lune, c'est l'Aurore : l'Aurore à l'incomparable beauté, objet d'admiration et d'amour, souvent ravie, mais qui finit toujours par revenir dans le pays qui fut son berceau.

Après la guerre, en effet, Hélène règne à Sparte, avec Ménélas son époux[4]. Sa mort n'est point celle d'une héroïne ordinaire. A Thérapnæ, qui fut le plus ancien centre de son culte, on montrait la place où elle avait été ensevelie, à côté de Ménélas[5]; mais on lui attribuait l'immortalité et une puissance toute divine. Chez Euripide, c'est le dieu solaire, c'est Apollon qui enlève à la terre la fille de Zeus pour la transporter dans les demeures étincelantes de l'Olympe, où elle mène une vie bienheureuse en compagnie d'Hèraclès, d'Hèra et d'Hèbè, où elle partage les honneurs de ses frères, les Tyndarides, et d'où elle étend, comme eux, sa protection sur les navires exposés aux dangers des mers[6]. Suivant une autre version, elle est devenue, après sa mort, l'épouse d'Achille, soit dans les Iles des Bienheureux, soit dans l'île de Leucè, c'est-à-dire de la blanche lumière; et de cette union est né un fils ailé, Euphorion, qui est peut-être l'image de la brise matinale[7]. Elle

1. De Gubernatis, *Mythol. zool.*, I, p. 33-34 de la trad. française.

2. Max Müller, *Nouv. leçons*, t. II, p. 217 trad. franç. Cox, *Mythol. of the Aryan Nations*, t. II, p. 5, 75, 155.

3. Pour Max Müller, *loc. cit.*, le siège de Troie « n'est qu'une répétition de ce siège de l'Orient, qui est fait tous les jours par les puissances solaires, lesquelles sont dépouillées chaque soir de leurs plus brillants trésors dans l'Occident ». Comme M. Cox, Max Müller considère Hélène comme équivalant à la *Saramâ* indienne, les deux noms étant identiques phonétiquement.

4. *Odyss.*, IV, 184.

5. Pausan., III, 19, 9.

6. Eurip., *Orest.*, 1629 sqq. et Schol : 1682 et Schol. Cf. Isocr. *Elog. d'Hél.*, 61. οὐ γὰρ μόνον ἀθανασίας ἔτυχεν, ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν ἰσόθεον λαβοῦσα...

7. Pausan., III, 19, 11. Ptolem. Heph., *Nov. Hist.*, IV. 1. D'après d'autres

était l'objet de grands hommages en Laconie, de la part des jeunes filles qui, aux fêtes des *Hélénia,* faisaient des processions analogues à celles d'Artémis[1]; de la part aussi des jeunes mères, qui croyaient assurer à leurs enfants la beauté en les portant dans le sanctuaire de Thérapnæ[2]. Là aussi, son culte paraît avoir été associé au culte des arbres. Chez Théocrite, quand les jeunes Laconiennes chantent l'hyménée d'Hélène et de Ménélas, elles promettent de suspendre une couronne de lotus à un platane touffu, de répandre au pied de l'arbre l'huile d'une aiguière d'argent, et d'écrire sur l'écorce: « Respecte-moi; je suis l'arbre d'Hélène[3] ». Dans l'île de Rhodes, colonisée par les Doriens, il y avait un sanctuaire d'Hélène surnommé *Dendritis*. On supposait que son âme vivait, comme celle d'une nymphe hamadryade, dans un arbre sacré, aux branches duquel on suspendait sans doute, à certains jours, son image[4]. Pour expliquer ce culte, qui se rapporte à l'usage antique, d'origine assez obscure, des αἰώρα, on avait imaginé une fable particulière sur la fin d'Hélène. On racontait qu'après la mort de Ménélas, elle s'était réfugiée à Rhodes, auprès d'une de ses amies, Polyxo, épouse de Tlèpolémos. Celle-ci voulut venger sur Hélène la perte de son mari, tué devant Troie. Un jour où la fille de Léda prenait son bain, elle envoya auprès d'elle ses propres servantes, déguisées en Furies. Ces femmes s'emparèrent d'Hélène et la pendirent à un arbre. De là, disait-on, son surnom de Δενδρῖτις[5].

traditions, Achille épouse, dans les Iles des Bienheureux, Médée ou Iphigénie, héroïnes d'un caractère sidéral.

1. Hesych., v. κάνναθρα — Ἑλένεια.
2. Herod., VI, 61.
3. *Idyll.*, XVIII, 43 et suiv.
4. Cf. Bötticher, *Baumkult. d. Hellen.*, p. 50. W. Mannhardt, *Antike Wald-und Feldkulte*, p. 22.
5. Pausan., III, 19, 9, 10. Ptolem. Heph., *Nov. Hist.*, IV, I. Cf. Érigone, fille d'Icarios, qui se pend, dans la légende attique; et à Caphyæ, en Arcadie, Artémis surnommée Ἀπαγχομένη (Pausan., VIII, 23, 7).

CHAPITRE VIII

LÉGENDES CRÉTOISES

Une journée de mer sépare les promontoires laconiens de l'extrémité occidentale de la grande île de Crète, que Carpathos et Rhodes rattachent, du côté de l'orient, aux rivages de la Carie. Ainsi placée, la Crète devait subir l'influence de l'Asie comme celle de la Grèce. Ses religions n'ont point échappé à cette double action. Le culte orgiastique et mystique qu'elle rendait à Jupiter, les rapports étroits qui unissent sa Rhéa à la Cybèle phrygienne, ses Curètes ou Corybantes, indiquent qu'il ne faut pas rapporter à une origine purement hellénique toutes ses fables divines. Dans cet ensemble, quelle part revient aux habitants primitifs du pays? Il est impossible de le préciser. Ces indigènes, ces Étéocrètes (vrais Crétois), comme on les appelait, étaient déjà confinés, au temps d'Hérodote, dans deux étroits districts[1], et ils disparurent sans doute insensiblement. Mais on se souvenait qu'avant les immigrations doriennes, ils avaient occupé l'île tout entière[2] : ils appartenaient à cette race puissante des Lélèges, qui a devancé les Grecs sur les côtes d'Asie et sur les îles de la mer Égée. Les traditions qui attribuent la fondation de Milet à un Crétois, la colonisation de la Lycie à Sarpédon, frère de Minos[3], de simples rapprochements de noms géographiques, tels que celui de l'Ida troyen et de l'Ida crétois, témoignent encore des communications qui se sont établies, anciennement, entre le continent asiatique et la grande île qui en était voisine. Comment, en outre, ne pas admettre, en Crète, la présence des Phéniciens, qui paraissent avoir eu, à Cnossos, à la fois un comptoir et un camp fortifié[4]?

1. A Polychné et à Præsos. Herod., 170-171.
2. Herod., I, 173 : *τὴν γὰρ Κρήτην εἶχον τὸ παλαιὸν πᾶσαν βάρβαροι.*
3. Apollod., III, 1, 2. Hérodote, *l. cit.*, considère les Lyciens comme originaires de Crète.
4. La ville de Cnossos s'appelait primitivement Καίρατος (Strab., X, 476.

Quand les colons grecs débarquèrent dans l'île, ils y apportèrent sans doute leurs dieux; mais il est très vraisemblable qu'ils adoptèrent avec le temps quelques-unes des croyances des peuples qui les avaient précédés dans cette possession ou qui la partagèrent avec eux. Les traditions religieuses de la Crète peuvent donc renfermer à la fois des éléments asiatiques, phéniciens et helléniques, qui se sont combinés dans les fables qui nous ont été transmises, et dont il est difficile, par conséquent, de faire le départ.

Les rapports de la Crète avec la Phénicie sont tout d'abord attestés par la généalogie d'*Europe*, qui a pour père *Phœnix*, ou Agénor,



Fig. 173. — Europe sur le taureau.

premier roi Phénicien[1]. Les Grecs lui donnaient pour mère Téléphaessa, dont le nom est une variante du sien et semble correspondre à la même idée[2]. Le mythe de son enlèvement par Jupiter et de sa traversée des côtes de Phénicie à celles de Crète était célèbre dans l'antiquité. D'après la gracieuse idylle de Moschos[3], la jeune vierge jouait un jour, comme Perséphone, avec ses compagnes, dans des prés fleuris, sur le rivage de la mer, et prenait plaisir à s'y tresser

Hesych., Καιράτιοι), d'une racine sémitique, suivant Preller (*Griech. Myth.*, II, p. 115) qui se retrouve, avec le sens de « ville » ou « citadelle » dans *Carthago*, *Carthæa*, etc. De même, en Asie, cf. Τιγρανοκέρτα, Hesych., κέρτα, πόλις, ὑπὸ Ἀρμενίων.

1. *Iliade*, XIV, 321. Apollod., III, 1, 1.

2. Chez Hygin., *Fab.*, 178, la mère d'Europe s'appelle *Argiopè* (à la face blanche ou brillante).

3. *Idyll.*, II. Cf. Ovid., *Metam.*, II, 839 sqq.

de brillantes couronnes, quand Jupiter l'aperçut et fut saisi d'amour à sa vue. Pour éviter les éclats de la jalousie d'Hèra, pour tromper l'innocence de la vierge, le dieu du ciel change de forme : il devient un taureau, mais un taureau qui n'a presque rien de ses pareils. Son éclatante beauté, son air aimable et doux attirent et séduisent les jeunes filles. Europe s'approche de lui, le flatte, et s'en laisse flatter. Le taureau divin fléchit les genoux devant celle qu'il aime, lui lèche les pieds et, par de tendres mugissements, semble l'inviter à monter sur sa large croupe. Europe se fait un jeu de lui obéir, et tandis qu'elle enlace des guirlandes autour des cornes du noble animal (fig. 173), celui-ci se relève, s'élance vers la mer et



Fig. 174. — Europe à Gortyne.

emporte à travers les vagues sa proie adorée, la tremblante jeune fille, dont la mère et les compagnes n'entendent bientôt plus les cris.

> . . . . . et le divin nageur,
> Le taureau, roi des dieux, l'humide ravisseur
> A déjà passé Chypre et ses rives fertiles.
> Il approche de Crète et va voir les cent villes[1].

C'est sur la côte méridionale de l'île, à Gortyne ou à Phæstos, qu'il avait déposé, disait-on, son précieux butin ; c'était là, sous un platane, qui, à partir de ce jour, ne perdit plus jamais ses feuilles[2], que s'était consommée l'union de Zeus et de la vierge tyrienne. Les monnaies de Gortyne ont perpétué le souvenir de cette scène[3]. On y voit Europe assise, penchée et mélancolique, sur le tronc de

1. André Chénier. *Idylle* XIII. *Sur un groupe de Jupiter et d'Europe.*
2. Theophr., *Hist. pl.*, I, 10, 5.
3. Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt. Kunst*, I, pl. 42, n° 186. Millin, *Gal. Myth.*, II, pl. 111, n° 399.



l'arbre sacré, tandis qu'au revers, le taureau se retourne vers elle, comme pour donner à l'amante qu'il vient de quitter un dernier regard (fig. 175).

Europe avait mis au monde trois fils, Minos, Rhadamanthe et Sarpédon, qui grandirent sous la protection du roi crétois Astérion, devenu plus tard l'époux de l'amante du dieu[1]. Cette dernière circonstance nous explique le rôle de Jupiter dans cette légende. Il est difficile de ne pas identifier au taureau ravisseur le roi Astérion, qui s'unit à Europe, et de ne pas reconnaître dans ce dernier le Zeus *Astérios*, c'est-à-dire le Jupiter solaire qu'on vénérait en Crète, et dont le taureau était le symbole. La signification d'Europe, sans être aussi évidente, ne présente cependant pas de sérieuses difficultés. Le nom des fêtes crétoises célébrées en son honneur, les *Hellotia*[2], les monnaies de Gortyne, où sa tête est entourée, comme celle du taureau, d'un cercle de rayons (fig. 175), indiquent qu'il faut voir en elle la personnification d'un météore lumineux ou d'un astre brillant. De plus, l'image d'une déesse montée sur un taureau était, à Sidon, une antique image du culte; on la voit sur les monnaies de Cilicie et de Cypre[3]. Or, cette déesse est Astarté, qui, en Phénicie, se confondait avec Isis. La légende de la fuite d'Isis-Astarté, chez les Phéniciens, se rapproche donc de la fuite d'Europe, que sa mère et ses frères cherchent partout sans pouvoir la trouver[4]. Europe « aux vastes regards, à la large face[5] », la fille de Téléphaessa « celle qui brille au loin », serait donc l'image de la lune; de la lune enlevée, le matin, par le taureau solaire, et qui reparaît dans le ciel du soir, où celui-ci



Fig. 175.
Europe sur le taureau.

1. Apollod., III, 1, 2.
2. Athen., XV, p. 678 b. Hesych., *s. v.* Ce mot appartient probablement à la même racine que σέλας, σελήνη, etc. Hesych., Ἕλα, ἥλιος, αὐγή.
3. Luc., *de Dea Syria*, 4. Mionnet, t. V, n° 251 sqq. Cf. Hœck, *Creta* I, 98.
4. Observation de Hartung, *Religion und Mythologie der Griechen*, III, p. 96.
5. Preller, II, p. 116-117, explique Εὐρώπη, sur le témoignage d'Hésychius (εὐρωπόν, σκοτεινόν) par l'idée d'obscurité, et il voit dans le mythe de son enlèvement l'image de la disparition de la lune. De même M. Maury, *Relig. de la Grèce*, III, p. 230, n. 4. Il semble plus naturel de rapprocher le mot de εὐρύωπα, épithète de Zeus.

semble l'avoir portée, en lui faisant franchir les flots de la mer[1].

Le plus illustre des enfants nés de l'union de Zeus et d'Europe était *Minos*, auquel se rattachent la plupart des généalogies mythiques de la Crète. Ce personnage qui, dans l'opinion des Grecs, avait eu une existence historique, auquel Thucydide et Aristote attribuent l'empire primitif de la mer Égée, dont ils font un vainqueur des pirates, un conquérant qui rend tous les peuples tributaires de son autorité[2], appartient entièrement, on n'en saurait douter, au domaine de la fiction. Son nom a été plus d'une fois rapproché de celui de *Manu*, le premier homme et le premier législateur des traditions indiennes[3]. Dans les plus anciens textes de la poésie grecque, il est, en effet, désigné comme le roi primitif de la Crète, comme le souverain merveilleux de la vaste cité de Cnossos, où il règne « dès l'âge de neuf ans, sous l'inspiration du grand Jupiter[4] ». Admis dans les conseils de son père céleste et instruit par lui, il est infiniment sage et infiniment juste. « Entre tous les rois mortels, dit Hésiode, il fut le roi par excellence; il réunit beaucoup d'hommes et de peuples voisins sous son sceptre, qui était le sceptre de Jupiter[5]. » Descendu dans les enfers, il exerce encore une fonction royale, en rendant la justice au peuple des ombres[6].

Cette simple et antique conception de Minos, type idéal de la royauté, se trouve plus tard mêlée à des fables assez compliquées, mais dont les détails sont instructifs. Après Homère et Hésiode, Minos n'est plus seulement le premier souverain de la Crète; il est l'époux de Pasiphaé, le père d'Ariane, de Phèdre, d'Androgée, de

1. Max Müller (*Nouv. leçons*, II, 184) et Cox (*Myth. of the Aryan Nations*, I, 437; II, 85) voient dans Europe l'aurore enlevée par le soleil levant.

2. Thucyd., I, 4. Arist., *Polit.*, II, 7, 2. Cf. Grote, *Hist. de la Grèce*, I, p. 256 de la trad. française.

3. Windischmann, *Ursagen der arischen Völker*, p. 11. *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*. IV, 2, p. 121. Maury, *Relig. de la Grèce*, I, p. 377. M. Th. Benfey a, récemment, justifié ce rapprochement dans un travail intitulé: *Minos. Hermes, Tartaros*. Göttingen, Dietrich, 1877.

4. *Odyss.*, XIX, 179. ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀαριστής. Le mot ἐννέωρος peut encore signifier « pendant neuf ans » et se rapporter soit à βασίλευε soit à ὀαριστής. Preller (II, 119) rapproche cette période de neuf années du cycle ennéaétérique de la religion d'Apollon.

5. Ap. Plat., *Minos*, p. 320 d.

6. *Odyss.*, XI, 568 sqq. Minos n'est pas encore comme il le sera plus tard, un juge des mérites et des fautes des hommes pendant leur vie terrestre. Il se borne à régler les querelles des morts.

Glaucos; l'amant de Procris, de Dictynna, de Scylla, fille de Nisos. Toute une série de légendes populaires se groupe autour de son nom.

Le nom de l'épouse de Minos se rapproche, par sa signification, de ceux de Tèléphaessa et d'Europè. *Pasiphaè* est une fille d'Hèlios et de Persèis, comme Circè. A Thalamæ, sur les confins de la Laconie et de la Messénie où son culte avait été porté, elle avait un sanctuaire où son image se dressait à côté de celle du Soleil son père; dans l'enceinte, coulait une source sacrée, qu'on appelait la source de Sélènè[1]. Ces indices font supposer que Pasiphaè est une déesse lunaire. C'est ce que prouve l'examen de sa légende. Pasiphaè est surtout connue par l'histoire de son amour pour un taureau divin. D'après Apollodore, à qui nous devons le récit développé de cette fable, Minos, devenu roi de Crète et voulant faire un sacrifice à Poséidon, supplia le dieu de lui envoyer un taureau pour victime. Sa prière est exaucée; l'animal sort des flots et vient sur le rivage s'offrir de lui-même au couteau. Mais sa force extraordinaire, sa beauté merveilleuse séduisent Minos, qui ne peut se résoudre à l'immoler. Infidèle à sa parole, il envoie l'animal dans ses étables et en sacrifie un autre à sa place. Poséidon irrité anime d'une sauvage fureur le taureau qui parcourt l'île entière en ravageant tout sur son passage, et qui inspire bientôt, par la volonté du dieu, un amour contre nature à la femme de Minos. Pasiphaè languissante, consumée d'une funeste ardeur, suit l'animal divin à travers tous les pâturages; grâce à un artifice de Dédale, elle réussit enfin à satisfaire sa passion[2]. De cette union naît un être qui a la tête d'un taureau et le corps d'un homme, le *Minotaure*[3] (fig. 176). Cette fable, en laissant de côté les motifs qui sont inventés pour l'explication des faits, nous semble reproduire, sous une autre



Fig. 176. — Le Minotaure.

1. Pausan., III, 26, 1. A ce sanctuaire était attaché un oracle. Plut., *Agis*, 9. *Cleom.*, 7.

2. Apollod., III, 1, 3. Virg., *Eclog.*, VI, 45-60.

3. Le Minotaure est représenté sur les monnaies de Cnossos. Sur les vases archaïques, dans sa lutte contre Thésée, il est figuré, un genou en terre, une main levée, tenant une pierre pour se défendre. Voir Otto Jahn, *Arch. Beiträge*, 258 sqq.

forme, celle d'Europè et de Zeus-taureau ; les rôles y sont seulement intervertis. Ici comme ailleurs, plusieurs personnages, distingués par l'imagination grecque, ne sont probablement que les variantes d'un même être et correspondent à une conception unique. Minos, le taureau de Minos, le Minotaure paraissent identiques ; l'animal aimé de Pasiphaè est sans doute le même que celui qui aime Europe. Or, comme le Minotaure est souvent désigné dans les textes par les noms d'Astérios ou d'Astérion[1], on se trouve ainsi ramené à l'antique symbole du Jupiter Astérios de Crète, dont il a été question plus haut. La fable de Pasiphaè aurait donc pour fondement principal l'image d'une génisse lunaire amoureuse du soleil-taureau, tandis que les fables de Procris, aimée de Minos[2], et de Britomartis-Dictynna[3], poursuivie par le roi de Crète et se jetant dans la mer pour lui échapper, représenteraient, au contraire, le dieu solaire comme l'amant de la lune.

Cet amour de Minos est un amour généralement fatal à celles qui en sont l'objet. Scylla, fille de Nisos, qui a trahi son père pour suivre le héros crétois, a été précipitée par ce dernier, de la proue de son vaisseau dans la mer[4]. La jalousie de Pasiphaè est funeste à ses rivales. Elle met en usage tous les enchantements dont elle a le secret[5] pour rendre inutiles les infidélités de son époux. Par l'effet de ces enchantements, nous disent les mythographes[6], Minos ne pouvait avoir d'enfants ; il n'engendrait que des vipères, des scorpions, des scolopendres ; les femmes qui avaient commerce avec lui trouvaient la mort dans ses embrassements, quand Procris imagina de donner le change à ses désirs, en offrant à leur satisfaction l'organe d'une chèvre, destiné à recevoir les monstres auxquels il donnait naissance[7]. Ce détail singulier paraîtra moins répugnant, si l'on songe à la signification

1. Pausan., II, 31, 1. Apollod., III, 1, 4 : Ἀστέριον τὸν κληθέντα Μινώταυρον. Près de Milet, on voyait le tombeau d'Astérios, fils d'Anax, enfant de la Terre, un des premiers rois du pays. Son culte avait, disait-on, été apporté de Crète par Milètos (Paus., I, 35, 6 ; VII, 2, 5).

2. Voir liv. IV, chap. III, p. 526.

3. Sur la légende de cette divinité, voir liv. I, chap. VI, p. 136.

4. Cf. liv. II, chap. XIII, p. 320.

5. Les déesses lunaires sont, en général, des enchanteresses. Cf. Hécate, Circè, etc.

6. Apollod., III, 15, 1. Anton. Lib., XLI.

7. *Ibid.*, κύστιν αἰγὸς ἐνέβαλεν εἰς γυναικὸς φύσιν καὶ ὁ Μίνως τοὺς ὄφεις πρότερον ἐξέκρινεν εἰς τὴν κύστιν.... Cf. Hèphæstos, dieu du feu céleste, donnant naissance à Érichthonios, à la queue de *serpent*.

naturelle qu'il dut avoir primitivement. La chèvre (αἴξ, αἰγός) se confond peut-être, en effet, ici avec l'égide (αἰγίς), c'est-à-dire avec la tempête, et les serpents sont l'image ordinaire des nuées orageuses. Minos qui, d'après d'autres fables, est un dieu solaire, peut donc être considéré, dans celle-ci, comme une divinité de l'orage, de même que Jupiter est tour à tour le dieu de la lumière et le dieu αἰγίοχος.

Est-ce à ce dernier caractère de Minos qu'il faut rattacher la tradition de ses cruautés, telle qu'elle s'était développée surtout en Attique[1]? Il est plus vraisemblable que cette tradition a pour motifs d'anciennes pratiques du culte du Minotaure ou Minos-taureau dans l'île de Crète, où on lui sacrifiait autrefois, comme à Baal-Moloch en Phénicie, des victimes humaines, particulièrement des enfants[2]. Ce fait, rattaché au souvenir, plus ou moins exact, de la soumission de l'Attique à l'empire maritime de la Crète, explique en partie la fable du tribut vivant payé jadis par Athènes au Minotaure. On racontait qu'Androgéos, fils de Minos, ayant vaincu tous ses concurrents à la fête des Panathénées, fut envoyé par Ægée pour dompter le taureau de Marathon, et qu'il succomba dans l'entreprise. Minos voulut venger la mort de son fils; il mit le siège devant Athènes. Comme la guerre traînait en longueur, il supplia Jupiter de châtier ses ennemis. La peste et la famine déciment à la fois la cité qui, pour apaiser les dieux, choisit d'abord comme victimes expiatoires les filles d'Hyacinthos. Ce sacrifice ne met pas un terme au fléau. Les Athéniens, dans cette circonstance critique, consultent l'oracle qui leur conseille d'accorder à Minos la satisfaction qu'il leur demandera. Celui-ci exige que, chaque année, sept jeunes garçons et autant de jeunes filles soient envoyés d'Attique en Crète, pour y servir de pâture au Minotaure enfermé dans le labyrinthe construit par Dédale[3]. Nous avons vu, dans un des précédents chapitres, comment Thésée, grâce à l'amour qu'il inspire à Ariane, fille de Minos, triomphe du monstre et délivre Athènes du cruel tribut qu'elle payait au roi de Crète[4]. Il nous suffira de rappeler ici que, dans cette légende comme dans celle qui a été citée plus haut, le Minotaure est probablement le monstre de

1. Sur cette contradiction entre le caractère homérique de Minos et celui que lui prêtaient les fables attiques, voir Platon, *Minos*, 318-319.
2. Porphyr., *De abstin.*, II, 56.
3. Apollod., III, 15, 8.
4. Liv. IV, chap. III, p. 555.

telle hauteur dans les espaces célestes, que ses ailes de cire fondent sous l'ardeur des rayons solaires et qu'il tombe dans la mer qui s'appellera, de son nom, la mer Icarienne[1]. Cette chute rappelle celle d'Hèphæstos, celle de Phaéthon, celle de Bellérophon surtout, héros ailé comme Icare; elle doit avoir la même signification[2]. De même Dédale, l'artiste merveilleux qui fabrique « de brillants ouvrages », nous paraît simplement une forme secondaire d'Hèphæstos, l'artiste divin. Il est sans doute, comme celui-ci, un dieu du feu : du feu considéré tantôt dans son action céleste, au sein de l'orage où il vole comme Pégase, tantôt dans les effets qu'il produit sur la terre, où il a été le premier instrument des arts et du travail des métaux.

On rattachait à cette fuite de Dédale la fable de la mort de Minos[3]. Pour reconquérir son prisonnier, le roi de Crète avait entrepris une expédition en Sicile. Bien accueilli d'abord par Cocalos, qui promet de lui rendre Dédale et qui le traite en ami dans son palais, il est bientôt victime de la perfidie de son hôte. Les filles de Cocalos, sur l'ordre de leur père, préparent pour Minos un bain d'eau bouillante où celui-ci périt étouffé[4]. Comme l'observe Preller[5], le roi de Crète meurt en Sicile, c'est-à-dire dans la région de l'Occident, par rapport au pays où il est né. La fable qui précède a donc vraisemblablement pour origine l'image du soleil qui, arrivé au terme de sa course, se plonge, le soir, dans les flots ardents où il trouve la mort.

Des conceptions analogues à celles qui s'expriment dans l'histoire du Minotaure sont le fondement de la légende de *Talos*[6], dont le nom se rencontre dans les traditions attiques comme dans les traditions crétoises. A Athènes, Talos est un neveu et un élève de Dédale qui, jaloux de son talent artistique, le précipite du haut de l'Acropole[7]. En Crète, il est le fils de Crès et le père d'Hèphæstos, ou bien c'est « un homme d'airain » fabriqué par Hèphæstos et donné par lui à Minos. Il est chargé de veiller sur la Crète; trois

1. Diod., IV, 77. Ovid., *Metam.*, VIII, 181.
2. Voir liv. IV, chap. VI, I.
3. Elle était le sujet d'un drame perdu de Sophocle, intitulé Καμίκιοι (Steph. Byz.)
4. Diod., IV, 79. Conon, *Narrat.*, 24. Hyg., *Fab.*, 44.
5. *Griech. Mythol.*, II, p. 122-123.
6. Sur cette légende, voir Mercklin, *Die Talossage*.
7. Apollod., III, 15, 9. Diod., IV, 76. Schol., Eurip., *Orest.*, 1648, G. Dindorf.

manthe (Ῥαδάμανθυς), frère de Minos, fils comme lui de Jupiter et d'Europe. Ni l'étymologie [1], ni les renseignements fournis par les mythographes ne nous permettent de déterminer la signification originaire de ce personnage dont l'histoire est extrêmement courte. Un texte de l'*Odyssée* [2] nous le montre en rapport avec le géant Tityos qu'il va visiter en Eubée, sous la conduite de marins Phéaciens. D'après Apollodore, Rhadamanthe, après avoir donné des lois aux insulaires de la mer Égée, se retira en Béotie où il épousa Alcmène, la mère d'Hercule [3]. Voilà tout ce que nous savons des événements de sa vie terrestre. La conception de Rhadamanthe, chez les Grecs, n'est d'ailleurs, à certains égards, qu'une variante de celle de Minos. Les poètes vantent sa sagesse, sa justice, sa vertu supérieure, qui en ont fait un favori des dieux [4]; les philosophes et les historiens veulent qu'il ait été instruit par son frère, qu'il lui ait servi de ministre, ou bien encore qu'il ait régné comme lui sur les îles, dont les plus anciens rois prétendaient avoir été ses successeurs [5]. Aux enfers, il fait partie du redoutable tribunal qui juge les mérites et les fautes des hommes; il y siége à côté d'Æaque et de Minos [6]. Mais si nous nous reportons aux plus anciennes traditions qui le concernent, sa figure se distingue assez nettement de celle de son frère. Tandis que ce dernier est avant tout l'idéal du roi terrestre, Rhadamanthe a pour domaine la région lointaine et merveilleuse où habitent, après leur mort, les héros aimés des dieux. C'est aux extrémités de la terre, dans la plaine Élysienne ou dans les Iles des Bienheureux [7], où il est l'assesseur de Cronos,

veut dire à la fois *foudre* et *pierre*. Les Aryas se représentaient donc la foudre comme une pierre enflammée.

1. On est réduit, sur ce sujet, à des hypothèses. G. Curtius, *Griech. Etym.*, p. 316, 2ᵉ éd., ne cite les étymologies proposées par A. Kuhn (*Zeitschr.*, IV, 88) et Pott (*Ibid.*, V, 257) que pour les rejeter.

2. VII, 323.

3. Apollod., II, 4, 11. III, 1, 2. Cf. Pherec., ap. Anton. Lib., *Transform.*, 33.

4. Pind., *Pyth.*, II, 73. Theogn., 701. Ibyc. ap. Athen., XIII, p. 603 c.

5. Plat., *Min.*, p. 320 b. Diod., V, 79.

6. Voir le développement de cette idée dans Platon, *Gorgias*, p. 324. Rhadamanthe juge les Asiatiques, Æaque les Européens; Minos tranche les cas douteux.

7. Ce qui explique comment Rhadamanthe devint plus tard un *roi des îles* de la mer Égée.

que règne « le blond Rhadamanthe [1] ». Si Minos rappelle le Manu indien, Rhadamanthe peut être comparé à Yama, le roi védique des morts [2].

1. *Odyss.*, IV, 563. Pind., *Olymp.*, II, 75, Dissen. L'épithète de ξανθός est, dans l'*Odyssée*, inséparable du nom de Rhadamanthe.

2. Windischmann, *Ursagen der arischen Völker*, p. 15 sqq. Cf. Maury, *Relig. de la Grèce*, p. 172; 337.

INDEX ALPHABÉTIQUE

B

C

D

I-J

N

O

R

S

TABLE DES CHAPITRES

LIVRE II

DIVINITÉS DES EAUX

LIVRE III

DIVINITÉS DE LA TERRE

LIVRE IV

LES HÉROS

2306. — Paris. — Charles UNSINGER, imprimeur, 83, rue du Bac.







